

Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista¹

Se ha intentado revisar varias veces² el juicio duro y negativo que Marx y Engels realizaron sobre Moses Hess en el *Manifiesto Comunista*. Dejando de lado tentativas como las desplegadas por Koigen y Hammacher³ para calificar a Marx y Engels, al comienzo de la evolución de estos, como "socialistas verdaderos",⁴ incluso Franz Mehring encuentra demasiado duro el juicio del *Manifiesto Comunista*. Por cierto que no en un sentido teórico. Solo opina que los "socialistas verdaderos", ante todo Hess, no deberían ser considerados solo a la luz del *Manifiesto Comunista*

¹ Publicado por primera vez en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* XII (1926), pp. 105-155 (n. del trad.).

² Theodor Zlocisti, *Moses Hess, Der Vorkämpfer des Sozialismus und des Zionismus 1812-1875. Eine Biographie* [Moses Hess, el paladín del socialismo y del sionismo, 1812-1875. Una biografía]. 2ª edición revisada. Berlín: Welt Verlag, 1921.

³ Cf. David Koigen, *Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland. Zur Geschichte der Philosophie und Sozialphilosophie des Junghegelianismus* [Sobre los antecedentes del socialismo filosófico moderno en Alemania. Para una historia de la filosofía y la filosofía social del neohegelianismo]. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Berna, 1901; y Ernst Hammacher, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus. Unter Berücksichtigung seiner Fortbildung und des Sozialismus überhaupt, dargestellt und kritisch beleuchtet* (El sistema filosófico-económico del marxismo. Expuesto y explicado críticamente desde la perspectiva de su desarrollo y el del socialismo en general). Leipzig, 1909 (n. del trad.).

⁴ Los socialistas alemanes o "verdaderos", un movimiento que alcanzó cierta difusión en Alemania en la década de 1840, particularmente entre los intelectuales pequeñoburgueses. Los representantes del "socialismo verdadero" —Karl Grün, Moses Hess, Hermann Kriege, etc.— sustentaban los ideales socialistas en una prédica sentimental acerca del amor y la hermandad, y negaban la necesidad de una revolución democrático-burguesa. Marx y Engels criticaron esta orientación en obras tales como *La ideología alemana*, *Zirkular gegen Kriege* (Circular contra las guerras), *Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa* (Socialismo alemán en versos y prosa) y en el *Manifiesto comunista* (n. del trad.).

De manera análoga, puede decirse que la esencia del socialismo alemán de aquella época ha sido determinada a partir de la crítica que el *Manifiesto Comunista* aplica a dicho socialismo; y no, a la inversa, que los elementos de la crítica de Marx y Engels han sido desarrollados a partir de las relaciones reales en que se hallaban los autores del *Manifiesto* con el socialismo alemán de su época.⁵

Por otra parte, Mehring alude a la honesta convicción revolucionaria de esos hombres (nuevamente, en primera línea, Hess), y señala que precisamente esa orientación ha mostrado muchos menos desertores al campo enemigo que cualquier otra. "De entre todos los matices que distinguían a los socialistas burgueses de entonces, e incluso los actuales, los socialistas verdaderos poseen ciertamente, en este punto, la conciencia más pura".⁶ Pero de este modo no se ha planteado, y todavía menos resuelto, el problema de una clasificación e interpretación histórica del "socialismo verdadero" y, en particular, del de Hess, del que aquí tenemos que ocuparnos. Pues la segunda cuestión formulada por Mehring —la honesta fidelidad de los "socialistas verdaderos" a los ideales de la democracia revolucionaria de entonces, a pesar de su actitud totalmente falsa en el plano teórico frente al papel revolucionario de la burguesía—, no queda en absoluto zanjada a través de ese argumento biográfico. Este problema —que, en esencia, es el problema de la relación entre la revolución burguesa y la proletaria— aparece de forma agudizada en la toma de posición de Marx y Engels frente a la agitación de Lassalle en el rechazo, por parte de aquellos, del "Tory-Charismo" lassalleano.⁷ El problema se escinde en una antítesis concebida de manera dialéctica: por un lado, la conducta táctica de los mencheviques frente a la revolución burguesa y proletaria en 1905 y 1917; por otro, la conducta teórica de los que anunciaban la revolución proletaria "pura" (Partido Obrero Comunista, economismo de izquierda de la escuela luxemburguista radical). Solo encuentra su auténtica resolución teórica en la teoría leniniana de la revolución,⁸ que aún hoy es frecuentemente entendida de manera errónea. Así pues, el hecho de que Hess, en los momentos decisivos de la acción, simplemente abandonara su teoría, no es solo un indicio de su honesto carácter revolucionario, sino, ante todo, de que entonces no existían aún diferencias nítidas dentro del movimiento revolucionario alemán. Es un indicio de que, en los años de la revolución, no había, para la praxis, opción alguna: el que no quería luchar dentro del ala izquierda de la democracia burguesa —lo cual implicaba, por cierto, incesantes conflictos con la burguesía, que se deslizaba cada vez más hacia la derecha—, forzosamente tenía que hacer causa común con la reacción. La crítica del *Manifiesto Comunista* a la teoría de Hess y camaradas era, pues, totalmente acertada.

⁵ *Nachlaß*, II, p. 348.

⁶ Cf. Mehring, *Karl Marx*. Leipzig, 1919, p. 120; véase también *Nachlaß*, II, p. 349.

⁷ Cf., p. ej., la carta de Engels a Marx del 13/2/1865 (n. del trad.).

⁸ Cf. mi libro *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken* [Lenin. Estudio sobre la coherencia de su pensamiento]. Berlín, Viena: Malik, 1924.

Quien pensara consecuentemente hasta el final la teoría de estos tenía que terminar en el campo de la reacción. La crítica solo fue injusta con el "socialismo verdadero" en la medida en que subestimó incluso la carencia de raíces, la naturaleza esencialmente ideológica de ese grupo. No tomó en consideración que la teoría de Hess, a este respecto, era a tal punto utópica, y que la crítica de Hess a la burguesía era a tal punto una adopción de los resultados ingleses y franceses en el lenguaje conceptual de una dialéctica puramente idealista, que la teoría podía simplemente disolverse y, en cuanto teoría, desaparecer sin dejar huellas ante el primer contacto con la realidad revolucionaria. Esta "refutación biográfica" de la crítica del *Manifiesto Comunista* a la teoría de Hess es, pues, solo la confirmación de su adecuación teórica. Cuando este problema vuelve a aparecer de manera concreta —en el caso de Lassalle—, la crítica también queda plenamente confirmada en el plano de la práctica.

Después de esta constatación, volvemos a la primera cuestión de Mehring. Si pretendemos entender al "socialismo verdadero" como producto de las circunstancias alemanas anteriores a 1848, debemos partir de la premisa de que aquel ha sido un movimiento de intelectuales. La adopción de los resultados alcanzados por los movimientos obreros inglés y francés es una estrategia que comparte con posteriores movimientos de intelectuales revolucionarios. En estos también se encontraba presente, en los círculos de intelectuales progresistas, la conciencia ideológica sobre el proceso de disolución de la vieja sociedad, antes de que ese proceso de disolución hubiera encontrado una expresión apropiada bajo la forma de movimientos sociales concretos (Narodniki en Rusia; movimientos de intelectuales orientales). El enlace de los intelectuales con los resultados alcanzados por formas de evolución social más avanzadas es un hecho meramente obvio, pero tales resultados siempre son, sin embargo —no solo en períodos revolucionarios— partes de aquel entorno social en que viven los intelectuales, son elementos del avance material e ideal de los intelectuales. Lo particular, en la situación del "socialismo verdadero", consiste tan solo en que él comienza a trabajar sobre la base de una ideología muy altamente desarrollada —precisamente, para el conocimiento social— en una sociedad que apenas si estaba comenzando a diferenciarse primitivamente a nivel social, y que a nivel de las clases se hallaba aún muy rezagada. Esta ideología muy desarrollada es, por un lado, la crítica social de los grandes utopistas ingleses y franceses, nacida en el suelo de la descomunal transformación política y social de la sociedad que se produjo a través de las revoluciones burguesas, del despliegue febrilmente vertiginoso del capitalismo y a través del surgimiento —ocasionado por el capitalismo— del proletariado, como también a través de los primeros alzamientos de esta clase. Por otra parte, el "socialismo verdadero" se enlaza a la forma ideológica más alta que ha alcanzado jamás la burguesía, a la filosofía clásica alemana, a la dialéctica de Hegel, y ha participado vivamente en la disolución del hegelianismo.

Por el contrario, en la serie de elementos formativos, está ausente casi por completo la otra estructura intelectual más elevada que la burguesía ha edificado,

la economía clásica de Inglaterra. Esto no debe explicarse meramente a partir del atraso económico de Alemania. Para no hablar de Marx y Engels, incluso la crítica a la sociedad burguesa, el "socialismo" de Rodbertus, se vincula con los problemas de la economía clásica, y especialmente a la crítica de esta realizada por Sismondi. Y precisamente Hess —de quien nos ocuparemos ahora—, después de que, a través del contacto personal con Marx y Engels, llegó a convencerse, a nivel teórico, de la corrección del método, la teoría y el modo de agitación propuestos por los fundadores del marxismo, se empeñó honestamente en incorporar a su sistema y en apropiarse intelectualmente este ámbito recién conquistado. Pero precisamente sus trabajos económicos⁹ muestran de la manera más clara cuán lejos estaba, más allá de su buena voluntad, de poder comprender simplemente —no hablemos de aplicar o desarrollar en forma independiente— el auténtico significado de aquella "inversión" del hegelianismo que realizaron Marx y Engels.

El límite que obstaculizaba a Hess era, precisamente, la propia filosofía hegeliana. Esta constatación parece, a primera vista, trivial, e incluso tautológica. Pero cobra mayor importancia en cuanto comprendemos de manera histórica y metodológicamente correcta —tal como es necesario hacerlo— la importancia de la dialéctica hegeliana para el desarrollo del marxismo, y no nos detenemos en aquellas banalidades con que, en general, suele ser despachada esta cuestión. No es que, de esa manera, vaya a intentarse una "reivindicación" de Hess. Al contrario. Precisamente este planteo demostrará que la dura crítica del *Manifiesto Comunista* tiene razón en todas las cuestiones esenciales; que Hess no es importante desde ningún punto de vista para la teoría actual del movimiento obrero revolucionario; que, incluso, su papel puramente histórico en la historia evolutiva del materialismo histórico ha sido frecuentemente exagerada por sus admiradores —entre los cuales se cuenta también su más reciente biógrafo, Zlocisti—. Pero si aprovechamos la oportunidad que brinda la publicación, destinada a una amplia difusión, de los escritos más importantes de Hess, para analizar estos, lo hacemos con vistas a esclarecer sucintamente, a partir de este contraejemplo, el auténtico desarrollo de la dialéctica desde Hegel a Marx. El propio Hess aparece, bajo esta luz, como un precursor de Marx enteramente malogrado; un precursor cuyo destino no solo es trágico en la medida en que, en lo personal, ha sido un revolucionario totalmente honesto, sino también porque, de entre todos los dialécticos idealistas, fue el que más se aproximó, por momentos, a la versión marxiana de la dialéctica (desde varias perspectivas —por ejemplo, en la incorporación de Feuerbach al método dialéctico—, ha estado más cerca que Lassalle, que era incomparablemente más dotado tanto en lo teórico como en lo político. Sin

embargo, precisamente en sus limitaciones, Lassalle muestra una gran semejanza con Hess). Esta duplicidad se intensifica, en el pensamiento de Hess, a raíz de que las tentativas de este para superar a Hegel de manera hegeliana, lo hacen retroceder detrás de Hegel. Su modo de disolver el método hegeliano se convierte en disolución en el sentido literal. Los elementos que estaban presentes en el propio Hegel, superados dialécticamente por este filósofo, reaparecen en Hess desnudos y sin superación. Así, por ejemplo, tal como Marx discute con relación a Bruno Bauer y D. F. Strauß, que en el primero se expresa, de manera independiente, la faceta fichteana del sistema de Hegel; en el otro, la faceta spinozista.¹⁰

El viraje que Hess imprime en la filosofía de Hegel también revela una orientación más bien fichteana, aun cuando Hess se ha declarado siempre spinozista, aun cuando su "fichteanismo" es radicalmente diverso del de Bruno Bauer. No consiste en volver a subjetivizar la objetividad hegeliana, tal como busca hacerlo la *Philosophie des Selbstbewußtseins* [Filosofía de la autoconciencia] de Bruno Bauer, sino una tentativa para superar el carácter contemplativo de la filosofía hegeliana, para volver práctica a la dialéctica. Esa tendencia a lo práctico tenía que remontarse necesariamente a Fichte. Y, por cierto, no por razones epistemológicas, no porque —por ejemplo— en Fichte el pensamiento mismo se convierta en "acción" [*Tathandlung*], ya que esto es —aunque no en lo terminológico— la esencia de toda dialéctica. Si esta, en lugar de atenerse al producto petrificado, quiere remontarse al proceso de producción y avanzar hacia el proceso de disolución de dicho producto, sus actos de pensamiento —incluso si se los considera de modo puramente fenomenológico— deben poseer en sí un carácter activo. Desde esta perspectiva, la diferencia entre Fichte y Hegel es casi exclusivamente terminológica. Inclusive, si se considera la esencia de la cuestión, la lógica hegeliana, a pesar de su terminología contemplativa, parece más "práctica" que la de Fichte. Aquí no es posible explicar que detrás de esa diferencia terminológica existe una diferencia sustancial: la interrelación entre lógica y ética en Fichte. Aun cuando, en Hess, era esta faceta de la filosofía fichteana la que, conscientemente, ocupaba más bien el primer plano, el problema de la filosofía de la historia es objetivamente más importante para la disolución del hegelianismo y para la aproximación a Fichte que aquí habremos de analizar.

Zlocisti alude al pensador que por primera vez ha planteado esta cuestión en forma aguda y precisa: August von Cieszkowski.¹¹ En todos los puntos esenciales, este

9 Principalmente, el ensayo "Über das Geldwesen" [Sobre la naturaleza del dinero]. En: *Püttmann's heinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform* I (1845); en la edición de Zlocisti, v. las pp. 158ss.

10 *Nachlaß*, II, p. 247.

11 *Prolegomena zur Historiosophie*. Berlín: Veit & Co., 1838. Cf. los comentarios de Hess sobre este tema la obra anónima de Hess *Die europäische Triarchie* [La triarquía europea]. Leipzig: Otto Wigand, 1841. Las tentativas aproximadamente contemporáneas del círculo de los *Hallische Jahrbücher* para historizar a Hegel no se relacionan inmediatamente con nuestro tema. Detalles más precisos sobre este punto aparecen en el artículo de Gustav Mayer "Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen" [Los comienzos del radica-

ha seguido siendo un hegeliano. Solo quiere completar, y no disolver la filosofía hegeliana. Lo que echa de menos en esta, en la filosofía de la historia de Hegel, es que no planteó la cuestión del conocimiento con relación al futuro.¹² Ahora bien, no hay que olvidar que la cuestión que aquí se plantea Cieszkowski, ya había sido respondida por Fichte. Sus *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [Características de la época actual] dividen la historia en cinco épocas, la tercera de las cuales es el presente—concebido como la era “de la pecaminosidad perfecta”—; las últimas dos épocas, cuya estructura se describe en forma detallada, pertenecen al futuro.¹³ Por cierto que esta proximidad no implica ninguna influencia directa; tanto menos cuanto que Cieszkowski y —tras las huellas de este— Hess perciben aquí una cuestión, un problema, mientras que Fichte, cargado aún de un ingenuo dogmatismo, de inmediato aportó una respuesta. Ya ese planteo —más crítico, más dialéctico, menos formal— muestra que Cieszkowski y Hess, más allá de la afinidad, pretenden rebasar a Fichte; muestra que el espíritu metodológico de esa aproximación no es de ningún modo un retorno al punto de vista de Fichte. El futuro como objeto del pensamiento dialéctico, el intento de entenderlo *concretamente* por medio de la dialéctica, de convertir al futuro en parámetro para juzgar el pasado y el presente: todo esto va más allá de la filosofía de la historia de Fichte. Pues en este, el futuro no es aún mucho más que una expresión más concreta del progreso indefinido kantiano, del carácter aún-no-consumado [Noch-Nicht-Verwirklichtsein] que poseen las demandas de la razón absoluta (suprahistórica); mientras que Cieszkowski y Hess aspiran a entender dialécticamente el proceso histórico como algo concretamente individual; de modo que, para ambos, el futuro se convierte en una época tan concreta como lo han sido las épocas pasadas. De ahí que la cognoscibilidad del futuro haya tenido que convertirse, para ellos, en un problema metodológico de la dialéctica; mientras que la periodización histórica podía derivarse de manera aproblemática, para Fichte, de la forma en que este concebía —éticamente— lo absoluto. De ahí que incluso algunas profundas coincidencias individuales —ante todo, la interpretación de la historia de acuerdo con el derecho natural— posean un significado diverso: en Fichte, esto implica llevar filosóficamente hasta el final el derecho natural revolucionario del siglo XVIII; en Cieszkowski y Hess, en cambio, supone la tentativa para fundar un derecho natural nuevo, concreto, derivado históricamente. (El núcleo metodológico del *System der*

lismo político en la Prusia previa a la revolución de marzo de 1848] (*Zeitschrift für Politik* VI [1913], pp. 10-11).

12 Cf. Cieszkowski, *op. cit.*, pp. 8-9. En la *Europäische Triarchie*, la cuestión aparece planteada, por cierto, ya en términos de la disolución de la filosofía hegeliana, e incluso de la filosofía en general. “La filosofía alemana”, así comienza el prólogo, “ha cumplido su función; nos ha conducido a la verdad en su totalidad. Ahora debemos tender puentes que vuelvan a llevarnos del cielo a la tierra. Lo que permanece separado, se torna falso. La verdad que no se hace realidad, se envilece, tal como ocurre con la realidad que no se halla permeada por la verdad”.

13 *Werke*, edición Medicus (Meiner), IV, pp. 411-412.

erworbenen Rechte es, en más de un sentido, la realización de este empeño). Aquí, el futuro es revelado metodológicamente como *objeto* concreto, *intencional* de la filosofía de la historia, con lo que ambos —Hess más fuertemente que Cieszkowski— muestran una cierta afinidad metodológica con la filosofía de la historia de Fourier, al que, por lo demás, Cieszkowski se refiere algunas veces. No obstante, el planteo, tal como habrá de mostrarse en lo que sigue, permanece en terreno fichteano. Pues un planteo basado en el derecho natural, aunque presente modificaciones y se encuentre historizado, no puede librarse de la antítesis —insuperable en este terreno— entre los principios suprahistóricos y la historia. El empeño en superar esta antítesis a través de la dialéctica conceptual tiene que ser necesariamente vano. De modo que la proximidad metodológica a Fichte es, a pesar de todo, muy grande. Pues la cognoscibilidad del futuro, aun cuando solo se trata de la posibilidad de conocer su esencia y no de la “infinita multitud de contingencias existentes”,¹⁴ únicamente es posible gracias a que las categorías lógico-metafísicas fundamentales del sistema están difundidas por el pasado, el presente y el futuro, es decir, gracias a que el conocimiento auténtico de todo el sistema (la consumación intrínseca de la lógica) tiene que abarcar el conocimiento del futuro. Pero esto supone la necesidad lógica de intensificar aún más que Hegel el carácter puramente apriorístico, puramente especulativo y, por ende, puramente contemplativo del conocimiento. Cieszkowski le achaca a Hegel un “modo de proceder *apriorístico*”, del que intenta distinguirse avanzando hacia una “deducción *apriorística*”. Aun cuando, con ello, pretende, paralelamente, “hacer que todo el sistema de categorías se desarrolle dialécticamente en la historia”; aun cuando también promueve una “*búsqueda* sistemática de lo lógico en la historia universal”, en tanto “en Hegel” solo puede reconocerse “un *descubrimiento* especulativo de lo lógico”,¹⁵ aun cuando aproxima a tal punto el futuro al presente que, para él, “todo lo futuro, por racional y consecuente que sea, no ejerce ningún efecto sobre lo existente, sino que tiene que *ser* algo existente antes de *volverse* él mismo algo existente”¹⁶; a pesar de todo esto, la dialéctica resulta aún más ideologizada que en Hegel. Pues el estancamiento de Hegel en el presente, en cuanto expresión de que el Espíritu se ha alcanzado a sí mismo [Sich-Selbst-Ereichthaben des Geistes], es, sin duda, reaccionario, tanto desde la perspectiva del contenido como en sus motivos y consecuencias sistemáticos. Pero, desde un punto de vista metodológico, en ello se manifiesta su grandioso realismo, su rechazo de toda utopía, su tentativa para concebir a la filosofía como *expresión intelectual de la historia misma*, y no como una filosofía *acerca de* la historia. La tendencia de Hegel, tan a menudo atacada —y, en parte, con razón—, la “reconciliación” con la realidad, nace metodológicamente de ese impulso a desarro-

14 Cf. Cieszkowski, *op. cit.*, p. 10.

15 *Ibid.*, pp. 50-51.

16 *Ibid.*, p. 36.

llar las categorías a partir del proceso histórico mismo. Solo a raíz de su *absolutización* reaccionaria del presente deja esta tendencia de ser un principio que impulsa la realidad misma hacia delante, deja de ser un principio dinámico, para convertirse en uno estático, orientado a fijar como absoluto el estadio actualmente alcanzado. El problema de la cognoscibilidad del futuro tiene, en la *Europäische Triarchie* de Cieszkowski y Hess, la función de superar esa absolutización. Pero, en la medida en que esa superación es buscada puramente a través de una dialéctica intelectual, la dialéctica hegeliana, mucho más que en el propio Hegel, es desligada del proceso histórico concreto y convertida en una dialéctica puramente intelectual, puramente idealista, sin que sea posible eliminar del método los componentes reaccionarios de la “reconciliación”.¹⁷ Esto no es ninguna casualidad. Pues siempre que las formas objetivas de la realidad histórica son descubiertas por vías intelectualmente apriorísticas, la realidad tiene que ser pensada como irracional en su esencia última, como algo que solo puede ser comprendido “metodológicamente” por esas categorías (el Schelling tardío); o la razón y la realidad, la categoría y la historia, la forma a priori y el material empírico, tienen que ser vinculados entre sí de algún modo, tienen que “reconciliarse” mutuamente. Pero, en la medida en que se trata de aplicar a esa realidad una determinación intelectual que no ha sido desarrollada a partir de la propia realidad histórica, en el proceso de vinculación, de “reconciliación”, por un lado, esa realidad tiene que ser violentada a través de construcciones, por otro, surge la necesidad de adaptar las determinaciones intelectuales a las formas de ser superficiales, meramente empíricas, de la realidad histórica y —a raíz de esa adaptación— de elevar tales determinaciones al nivel de categorías, de absolutizarlas. Por ende, todo utopismo abstracto, precisamente en la medida en que es abstractamente utópico, tiene que hacerle más concesiones a la superficial empiria que un realismo verdaderamente dialéctico: tiene que absolutizar formas transitorias del presente, tiene que fijar la evolución en tales momentos del presente, tiene que volverse reaccionario.¹⁸

El problema de la “reconciliación” revela, de hecho, la posición problemática de la filosofía hegeliana: la no coincidencia —contradictoria, en relación con el programa— de idea y realidad y, consecuentemente, la no superada dualidad de teoría y praxis, la contraposición “irreconciliada” de libertad y necesidad; expresado desde la perspectiva de la historia del problema: el kantianismo no del todo superado

17 Por ejemplo: *Europäische Triarchie*, p. 9, pp. 37-38. Es sabido que también Lassalle (“Die Wissenschaft und die Arbeiter” [La ciencia y los trabajadores]. En: *Werke*, II, p. 258) emplea la categoría de reconciliación. La necesidad metodológica de su empleo emana de la misma fuente que en Hess.

18 Esta estructura puede estudiarse también en Fourier o Proudhon. En el caso de Cieszkowski (ibíd., p. 122), es característico que su futuro, su período de actividad, sea al mismo tiempo el período “de la conformación adecuada de la vida estatal” (*Werke*, II, p. 241). También en este punto resulta llamativa la analogía con Lassalle: “Ante todo, la idea desarrollada de Estado es la idea del estamento de los trabajadores”.

por Hegel. Cieszkowski afirma que Hegel tiene, con el problema de la historia —en su terminología: con la cognoscibilidad del futuro— “la misma posición que el punto de vista crítico de Kant respecto de la imposibilidad de alcanzar lo absoluto en general, con la única diferencia de que lo absoluto era, en Kant, el resultado necesario de su punto de vista y su sistema, mientras que en Hegel ha sido introducido externamente y, por lo tanto, perturba el resto del sistema”.¹⁹ Esta observación parcialmente acertada muestra cuán poco podía tratarse, aquí, de una auténtica superación de las limitaciones de la perspectiva hegeliana. Pues, por un lado, la detención en el presente se relaciona, como ya se ha señalado, con los motivos intelectuales más profundos de Hegel, precisamente con su pensamiento —en el sentido correcto— histórico-dialéctico. Cuando, por ejemplo, en el prefacio de la *Filosofía del Derecho*, expone:

La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, un hijo de su época; así también la filosofía es su época comprendida en pensamientos. Es tan necio imaginar que cualquier filosofía puede ir más allá de su mundo actual, como que un individuo salga por encima de su época, que salte por encima de Rodas.²⁰

Esto se encuentra incomparablemente más cerca de una concepción materialista histórica que una construcción histórica a la manera de Fichte-Cieszkowski-Lassalle, en que la historia se compone de épocas sucesivas cuyo orden se deduce del orden lógico de un sistema consumado. Por otro lado, la alusión al problema de la cosa en sí kantiana es acertada, incluso más acertada de lo que el propio Cieszkowski sabe, pero precisamente en ese acierto se muestra dónde la tentativa de ir más allá de Hegel retrocede detrás de Hegel. Pues el problema de la cosa en sí también en Kant se relaciona estrechamente con el problema de la historia, con el problema del devenir.²¹ No es casual que la dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura* conduzca al atrio de la dialéctica: a las antinomias insolubles. Con ello muestra que la comprensión contemplativa de la realidad (en la cual, para el comportamiento contemplativo, todo devenir se disuelve en ser)²² a lo sumo puede conducir a la constatación de los contradictorios fundamentos de la existencia, pero

19 Cf. Cieszkowski, *op. cit.*, p. 9.

20 [Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En: *Hauptwerke in sechs Bänden*. Darmstadt: WBG, 1999, V, p. 16.]

21 Sobre esta cuestión, cf. mi libro *Historia y conciencia de clase*, especialmente el artículo “La cosificación y la conciencia del proletariado”. Con relación al materialismo del siglo XVIII que, en esta cuestión, está muy cerca de Kant, cf. Plejanov, *Aportes a la historia del materialismo* (p. ej., p. 9), donde el devenir, el origen, aparece como lo incognoscible.

22 Muy claramente también en Feuerbach, que lucha contra la “tendencia monárquica de la época” presente en Hegel, y a favor del “liberalismo del espacio”. Cf. Ludwig Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* [Para una crítica de la filosofía de Hegel]. En: *Werke*. Edición de Jodl, II, pp. 160-161.

no a su resolución. Y si la *Crítica de la razón práctica* traslada a la praxis la resolución de estas mismas antinomias, la solución del problema de la cosa en sí, entonces no puede —en última instancia—, a raíz de ello, avanzar hacia una formulación auténtica de la cuestión, ya que la praxis de la acción individual (la única que Kant reconoce) solo puede ser una praxis aparente; una praxis que no puede conmovir los fundamentos de la realidad y para la cual, por ende, las formas de objetividad de la realidad (concebida contemplativamente) quedan intactas; una praxis cuya nueva actitud frente a la realidad solo puede ser algo formal y subjetivo, que deja intacta la realidad: el deber ser [*Sollen*]. Ahora Hegel percibe muy agudamente el carácter vacío, trascendente, abstracto de ese deber ser. Pero como tampoco está en condiciones de señalar concretamente el sujeto real de la praxis transformadora, no puede ir más allá del mero rechazo del deber ser, con lo cual queda sin superar la problemática de este concepto en Kant. Hegel también se representa una transformación del ser dado, del presente, únicamente bajo la forma del deber ser. Así es que se lee, a continuación de las frases antes citadas: “Si su teoría en realidad va más allá de esto, si se construye un mundo *como debe ser*, ese mundo existe, por cierto, pero solo en su pensamiento —un elemento impresionable, susceptible de albergar cualquier fantasía—. Representa, por cierto, un enorme paso más allá de Kant el hecho de que el presente sea concebido concretamente como presente, es decir, como producto de un proceso histórico y ya no como un ser esencialmente inmodificable.

Esta tendencia, desarrollada muy precozmente en Hegel, a “comprender lo que es”, en contraposición con la utopía revolucionaria de Fichte, muestra ya en sus orígenes una orientación que apunta enérgicamente al futuro: el empeño en concebir el presente, al mismo tiempo, como algo devenido y en devenir, tal como se expresa, por ejemplo, en un epigrama que compuso Hegel en su primer período en Jena:

Empéñate, intenta más que hoy y ayer, y de ese modo no serás mejor que la época, pero sí lo mejor de la época.²³

Aquí está presente el germen de una dialéctica histórica auténtica (de la dialéctica histórica comprendida en pensamientos). Pues precisamente en el presente puede ser descubierto muy concretamente el carácter procesual de toda objetividad [*Gegenständlichkeit*], ya que el presente muestra de la manera más clara la unidad de resultado y punto de partida del proceso. De modo que el rechazo de todo deber ser, de un pensamiento que apunta utópicamente al futuro, la concentración de la filosofía en el conocimiento del presente —dialécticamente comprendido— aparece precisamente como el único camino epistemológico po-

sible para conocer lo auténticamente cognoscible en el futuro, las tendencias del presente que conducen concreta y realmente al futuro.

Pero la misma tendencia, el realismo de Hegel, su rechazo de toda utopía y de todo deber ser meramente formal, encierra la limitación que no solo le ha impedido avanzar, sino que incluso lo ha llevado a asumir una posición cada vez más reaccionaria. A través de ello, su “presente” perdió cada vez más la tendencia que apuntaba —inmanentemente— al futuro, y se anquilosó cada vez más hasta convertirse en un resultado fijo. Cesó de ser dialéctico. El problema fundamental de la época en cuanto a la filosofía del derecho, el intento de resolver en términos constitucionales (en términos formales: de manera inmanentemente jurídica; según el contenido social: en el marco de la sociedad burguesa)²⁴ los cambios constitucionales reconocidos como necesarios a partir de la realidad de la revolución, tenía que conducir cada vez más fuertemente en esa dirección, si se descartaba el revolucionario, “eterno” derecho racional. Mientras la filosofía del derecho de Fichte busca garantías para imponer ese derecho racional a contrapelo de la realidad empírica y de los dirigentes de hecho, Hegel busca en la evolución misma del presente las tendencias de la evolución ulterior. Pero cuanto más realistamente comprende ese presente, cuanto más fuertemente se aproxima al Estado estamental prusiano, tanto menos está en condiciones de percibir concretamente las tendencias evolutivas, tanto más se ve forzado a aceptar absolutamente ese Estado y, con ello, a detener el proceso histórico —en el plano de la filosofía de la historia— en el presente.

Así es que el resultado de la filosofía hegeliana cancela el carácter procesual del proceso. Una vez que, histórica y lógicamente, toda petrificación abstracta, toda coseidad, ha sido convertida en un devenir concreto, en un proceso, el producto de este, el presente, se petrifica como mero producto, como cosa. De la dialéctica vuelve a surgir una metafísica; un viraje que penetra muy hondamente en la estructura de la lógica hegeliana y que allí —también, de manera puramente lógica— disuelve la dialéctica en una apariencia, en una suerte de estética, en la medida en que Hegel rebaja al nivel de movimiento aparente la coronación de su dialéctica —la dialéctica del concepto, en contraposición con el movimiento real en la dialéctica del ser y el devenir—; mientras tanto, cree elevar esa dialéctica al nivel de un movimiento puro en sí mismo: “El movimiento del concepto —dice— debe ser considerado, por así decirlo, solo como un juego”.²⁵ La “reconciliación” en que esa estructura del sistema hegeliano se expresa concreta e históricamente, manifiesta, pues, una esencia dúplice. Considerada retrospectivamente, es la disolución de las antinomias de Kant; vuelta hacia el futuro es, en cambio, la reproducción de dichas antinomias a un nivel

23 [Dokumente zu Hegels Entwicklung. Ed. de J. Hoffmeister (Texte und Forschungen zur deutschen Philosophie, 2). Stuttgart, 1936, p. 388].

24 Piénsese en Condorcet, Sieyès, etc. Esta serie evolutiva de la filosofía del derecho de la burguesía revolucionaria culmina en el *System der erworbenen Rechte* de Lassalle.

25 *Enzyklopädie* [Enciclopedia], § 161, suplemento.

más alto. La mundanidad de la filosofía solo podría ser conservada si las tendencias reales, dialécticas, la orientación del proceso dialéctico real, puede ser mostradas como algo activo, real, como *proceso*, también en el presente; si este apunta real y dialécticamente, yendo más allá de sí, al futuro. Y esto no pudo mostrarlo Hegel. La "reconciliación" es, de ese modo, en los motivos de su presentación, una expresión —por cierto, resignada— de la autocrítica, del realismo de Hegel frente a la historia; en sus consecuencias metodológicas, sistemáticas y objetivas, es, en cambio, la fijación del presente como absoluto, una anulación de la dialéctica, un principio reaccionario.

Es, pues, muy comprensible que los neohegelianos filosóficamente radicales se hayan vinculado con este problema. Pero ellos intentan superar los límites ideológicos del sistema de Hegel —que solo son una consecuencia ciertamente necesaria de la posición hegeliana frente al proceso histórico real— en la lógica misma y a través de la lógica (nada cambia decisivamente en la situación el hecho de que esa lógica sea, presumiblemente, una lógica histórica). Como consecuencia de ello, el futuro —cuyo conocimiento solo es posible en cuanto objeto de una praxis transformadora, y que, para nosotros, solo se vuelve algo concreto y real a través de la praxis— se convierte para ellos en mero objeto de contemplación. Pasado, presente y futuro aparecen, no obstante, en un mismo nivel de comprensibilidad; dicho nivel, sin embargo, es todavía el del conocimiento "puro", del despliegue lógico-sistemático de la tríada dialéctica. Con un "conocimiento" tal del futuro se desbarata la vinculación dialéctica entre pasado y futuro alcanzada por Hegel. Muy claramente se muestra ese retorno a Fichte y, más allá de este, a Kant, en la teoría de la libertad que Hess formula en la *Europäische Triarchie*, que es tan significativa para este problema por el hecho de que la libertad tiene que manifestarse precisamente a través de la relación positiva con el futuro. Como Hegel, según Hess, "solo hace entrar al pasado como tal en el reino de la especulación, la necesidad [es] predominante". "Lo que ocurrió *antes* de nosotros —dice Hess—, aun cuando ocurrió para sí con libertad, lo hizo, sin embargo, para nosotros, con necesidad, ya que no ocurrió *por* nosotros. Solo lo que es producido *por* nosotros, ocurre —aunque en sí con necesidad— *para nosotros* con libertad, ya que nuestra esencia más íntima, la conciencia, es en él lo determinante".²⁶ Resultará inmediatamente claro para todo conocedor de la teoría kantiana de la libertad que, aquí, la antítesis contradictoria de libertad y necesidad, el carácter meramente subjetivo de la libertad, el traslado de libertad y necesidad a dos esferas desprovistas de contacto entre sí,²⁷ están formulados solo con palabras de Hegel, pero enteramente de acuerdo con el espíritu de Kant; resultará claro que Hess, aquí, retrocede muy por detrás del nivel ya alcanzado por Hegel en cuanto a la unión dialéctica de libertad y necesidad.

26 *Europäische Triarchie*, p. 14.

27 *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica de la razón práctica] (Philosophische Bibliothek, 38). Leipzig, 1915, pp. 121-123.

A partir de esta posición básica, también tiene que fracasar la tentativa para realizar una historización de las categorías dialécticas que vaya más allá de la efectuada por Hegel. Se convierte en una arbitraria atribución de tipos de categorías a determinadas épocas históricas; aquí, no podrían resultar visibles ni la necesidad de la vinculación con tales épocas, ni el modo en que las épocas históricas se desarrollan las unas a partir de las otras. Por cierto que también aquí se revela una honesta voluntad de ir más allá de Hegel. Los neohegelianos radicales perciben muy claramente que, si se extiende a través de la historia la validez de una lógica —en esencia, suprahistórica—, las modificaciones dentro de la historia se tornan ilusorias. Pero no están en condiciones de extraer radicalmente las conclusiones de esta concepción, ni de aplicar concretamente a la lógica misma la exigencia que impone Hegel a la filosofía en general: que conciba "su época en pensamientos". Cieszkowski dice, en términos genuinamente hegelianos: "Así como todo, en el mundo, se encuentra sometido a la historia, así también esta se encuentra, a su vez, sometida a Dios".²⁸ mientras que el mismo problema recibe, en Hess, un acento spinozista²⁹ que, sin embargo, nada cambia en cuanto al *aspecto metodológico* de la cuestión.

Sería ir muy lejos analizar detalladamente las construcciones históricas concretas de Cieszkowski y Hess. Pues si el primero aplica, como categorías especiales, la de mecanismo —extraída de la *Lógica* de Hegel— a la Antigüedad, la de química a la Edad Media, la de organismo a la Modernidad; o si Hess determina los tres períodos de la historia universal desde el diluvio hasta las migraciones, desde estas a la Revolución Francesa, y hace comenzar en esta la Modernidad, como intentos de superar a Hegel, como tentativas para historizar verdaderamente la dialéctica, en ambos casos se termina en lo mismo. En uno y otro caso, se trata —como en la filosofía de la historia de Fichte— de rasgos de épocas históricas contruidos apriorísticamente, de rasgos lógicos; se trata de diferenciaciones *dentro del concepto*, que luego son aplicadas —con suma violencia— a la realidad histórica; en esto, desde luego, se ponen crasamente de manifiesto todas las contradicciones de la fundamentación.³⁰ Mientras, pues, la inconsecuencia en la relación entre la sucesión histórica y la lógica de las categorías había sido en Hegel, al menos parcialmente, una rectificación instintiva de la caída en el apriorismo formal y sus construcciones vacías, los neohegelianos radicales piensan hasta el final este aspecto idealista y formalista de Hegel y, de ese modo, debilitan la relación entre la dialéctica histórico-real y la intelectual; relación que ya en Hegel estaba presente, pero sin ser pensada consecuentemente hasta el final.³¹

28 *Op. cit.*, p. 69.

29 Cf., p. ej., *Europäische Triarchie*, pp. 148-149, donde Spinoza aparece como superador de Hegel.

30 Este hegelianismo influido por Fichte incide —*via Grün*— sobre Proudhon. Marx descubre agudamente sus contradicciones (*Elend der Philosophie*, pp. 96ss. [*Miseria de la filosofía*, pp. 91-92]).

31 Cuando, más tarde, Lassalle, en su polémica con Rosenkranz, trata al mecanismo, al quimismo y al organismo, en contraposición con Cieszkowski, como categorías lógicas univer-

Pero cuanto más constructiva se torna la filosofía de la historia, cuanto más laxa se torna su relación con la realidad histórica, tanto más contemplativo tiene que volverse su carácter metodológico básico, tanto menos puede ser realmente la "acción" —que Hess coloca de ahora en más en el centro de su pensamiento— una praxis transformadora, capaz de cambiar la realidad, tanto más tiene que recaer la filosofía en el dualismo metodológico de Kant, en la dualidad de "razón pura" y "práctica". Hemos podido localizar esta tendencia de Hess que, más allá de Fichte, se remonta a Kant, ya en el tratamiento del problema de la libertad en la *Europäische Triarchie*. La separación abstracta de teoría y praxis se evidencia tanto más intensamente cuanto más enérgicamente se empeña Hess en emplear su superación filosófica de Hegel para fundamentar filosóficamente el socialismo. La dualidad de teoría y praxis asume aquí la forma de una dualidad entre el movimiento histórico —que estaría llamado a producir el socialismo de manera real— y la teoría filosófica de ese movimiento, que supuestamente debería conceder claridad y orientación al movimiento, que debería esclarecer sus auténticos fines.

Por cierto que esa dualidad existía en el propio movimiento obrero, contemporáneo. No solo en la Alemania socialmente atrasada; tampoco en Francia e Inglaterra podían aún encontrarse entre sí, en aquel tiempo, la teoría de la revolución social y la praxis revolucionaria del proletariado. Antes de Marx y Engels, ningún teórico del socialismo consiguió percibir en el propio ser social del proletariado aquel proceso cuya dialéctica real solo tiene que hacerse consciente para convertirse en teoría de la praxis revolucionaria.³² En este punto, el problema central del nacimiento de la teoría revolucionaria en la década de 1840 se manifiesta ahora muy crasamente el callejón sin salida teórico en que Hess fue a parar a través de su modo de superar a Hegel. Pues, en la medida en que pretendía ir más allá de Hegel en el plano teórico al introducir el futuro en el desarrollo triádico de su lógica, sobre esta solo pudo decir un par de generalidades abstractamente utópicas en el mejor de los casos. El precio que tuvo que pagar por ello fue que su teoría elevara al nivel de categoría la dualidad de teoría y praxis y la perpetuara, bajo la forma de la dualidad de socialismo y proletariado (la consecuencia ideológica del estado poco desarrollado del movimiento obrero de entonces); fue que la filosofía se viera obligada a "reconciliarse" con esa realidad. Cuando, en su primera tentativa para fundamentar filosóficamente el socialismo, habla de la brusca alteración en la religión y la polí-

sales que pueden aplicarse a cualquier época, supera, por cierto, la construcción abstracta de Cieszkowski, pero al precio de retrotraer la relación entre lógica e historia al nivel de la *Lógica* hegeliana (y no de la *Fenomenología*, más histórica en lo esenical, o de los ámbitos individuales del sistema). Cf. Lassalle (en su conferencia "Die Hegelsche und die Rosenkranzsche Logik..." [La lógica de Hegel y la de Rosenkranz...]). En: *Werke*, VI, pp. 50ss.).

32 Marx describe esa separación, sus causas y su resolución en *Elend der Philosophie*, p. 109 [Miseria de la filosofía, pp. 101-102].

tica, dice que para él comienzan "la revolución y el criticismo",³³ sin darse cuenta de que, de esa manera, simplemente vuelve a reproducir el viejo dualismo. Por el contrario, incluso se empeña en salvar la pureza, el rigor científico, la objetividad de esa filosofía que, sin embargo, debía convertirse supuestamente en "acción". En su crítica —por lo demás, meritoria— a Lorenz von Stein, polemiza con este por repetir "hasta el hartazgo la interrelación entre el comunismo y el proletariado".

Este —continúa— es el único aspecto vital que Stein puede extraer del comunismo. Pero cuando, en cambio, se trata de justificar las demandas del proletariado, toca el asunto por encima, mediante unas fórmulas filosóficas vacías, y en la insustancialidad de su razonamiento se ve la incapacidad para llegar a comprender el problema. Solo podía alcanzar esta comprensión, por cierto, entendiendo la interrelación del comunismo con el socialismo y la ciencia —comprensión de que, según dijimos, carecía por completo—. ³⁴

Esta persistencia en un método cuya índole problemática no podía desconocer enteramente —tal como lo demuestran las incesantes modificaciones de su "sistema" y las repetidas tentativas para apoyarse en Marx—, tiene, naturalmente, un fundamento de clase. Hess filosofa desde el punto de vista de la *intelectualidad* revolucionaria, que simpatiza con la revolución social futura. Los sufrimientos del proletariado son el punto de partida de su filosofía, el proletariado es el *objeto* de su cuidado y de su lucha, e incluso reconocerá luego que la lucha emancipatoria del proletariado es un componente importante de la futura liberación de la humanidad respecto del yugo del capitalismo. Además —o por encima— de esto, se halla suspendida la teoría, el conocimiento, la filosofía que, imparcial, desinteresadamente, asume el liderazgo intelectual de la buena causa.³⁵ Esta buena creencia en que se está por encima de los antagonismos entre las clases, de todos los intereses egoístas de los seres humanos, es el punto de vista típico del intelectual, que no partici-

33 "Die Philosophie der Tat" [La filosofía de la acción]. En: Herwegh (ed.), *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* [Veintiún pliegos desde Suiza] (1843). Edición de Zlocisti, p. 47.

34 "Sozialismus und Kommunismus". En: *ibíd.*, p. 72. Tampoco se modifica esta concepción después de conocer los artículos de Marx y Engels publicados en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Compárese la manera en que deduce la constitución del socialismo "desde afuera" —desde la naturaleza del proletariado— y "desde adentro" —a través de la necesidad teórica de la ciencia— con el ensayo de Marx *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, a la que incluso se remite expresamente Hess en el artículo "Über die sozialistische Bewegung in Deutschland" [Sobre el movimiento socialista en Alemania], publicado en las *Neue Anekdoten* [Nuevas anécdotas] de Grün (1845), *ibíd.*, p. 106, así como la polémica contra el socialismo como "Magenfrage" [Cuestión de estómago], *ibíd.*, p. 129, y la introducción al "Gesellschaftsspiegel" [Espejo de la sociedad] (1845), citado por Struwe en *Die Neue Zeit* [El tiempo nuevo] XV/2 (1896-1897), p. 269, etc.

35 También reparece mucho de esto en Lassalle. Por ejemplo, en la conocida conferencia "Die Wissenschaft und die Arbeiter", donde Lassalle los designa como "los dos polos opuestos de la sociedad" (*Werke*, II, p. 248).

pa —inmediatamente— en el proceso de producción y cuya base existencial —tanto material como intelectualmente— parece ser “toda” la sociedad, sin distinción de clases (cuanto menos desarrollados están, en una sociedad, los antagonismos entre las clases, tanto más fácilmente surge esta apariencia, y tanto más arduo es que se la perciba en cuanto apariencia). Por ello, cuando se empeña honestamente en conocer y propaga la verdad, este intelectual pretende no percibir ninguna base social sobre cuyo fundamento habría de erigirse su “verdad”. Esta ilusión consistente en creerse más allá de las clases pudo nacer tanto más fácilmente en la Alemania de la década de 1840 cuanto que, a raíz de la diferenciación primitiva entre las clases, existía una “intelectualidad” estructurada como sector independiente y dotada de intereses independientes mucho menos numerosa de la que había, por ejemplo, en tiempos del surgimiento y florecimiento del movimiento socialrevolucionario ruso. Por cierto que también allí surgieron la ilusión y la ideología de una existencia más allá de las clases. Pero con la gran diferencia de que la ideología socialrevolucionaria estaba permeada ya de la ideología totalmente hipócrita (la ilusión de un Estado “más allá de las clases”, etc.) de una burguesía que había alcanzado el final de su evolución. En tiempos del “socialismo verdadero”, los auténticos ideólogos de la burguesía eran todavía —al menos, parcialmente— portavoces abiertos y claros de los intereses de clase burgueses. (Piénsese, por ejemplo, en los importantes historiadores franceses de esa época).

Pero si, de esa manera, se atribuye a la teoría una posición por encima de la lucha entre los diferentes grupos, estamentos y clases, de ello se deriva necesariamente un juicio moralista y moralizador sobre el presente, especialmente sobre las corrientes hostilmente contrapuestas a la revolución social. Pues si el comunismo no es la verdad de clase del proletariado, si no emerge de la posición de clase del proletariado, como expresión intelectual de dicha posición, sino como la “verdad objetiva” del proceso histórico, entonces los motivos de resistencia contra la “verdad” solo pueden ser insensatez o inmadurez moral. El primer motivo desempeñó un gran papel entre los utopistas. Hess y sus camaradas criticaban la sociedad burguesa, el orden de producción capitalista, subsumiendo los principios económicos de dicho orden bajo la categoría —ética— de “egoísmo”, y condenando moralmente ese orden en cuanto egoísta.³⁶

Por cierto que el “egoísmo” tuvo, de hecho, un gran papel en el surgimiento de la ideología burguesa, y no fue —desde esta perspectiva— totalmente inadecuado enlazar con este problema la crítica de la clase burguesa. Pero, para los primeros grandes representantes de esa ideología (Hobbes, Mandeville, Bayle, etc.), la lucha por la nueva moral había sido algo realista. El combate contra la moral feudal (y la puritana, durante el surgimiento de la clase burguesa) no solo se relacionaba estre-

chamente con la elaboración de los fundamentos teóricos de toda la ideología burguesa —la economía clásica—, sino que esa ideología aportó, al mismo tiempo, armas muy importantes para la lucha de clases de la burguesía. El hecho de que la moral del egoísmo, abiertamente declarada en tiempos de Hess, ya comenzaba a decaer en la burguesía, se relaciona, en parte, con que las crecientes contradicciones de la producción capitalista obligaban a la burguesía a actuar de manera hipócrita también en el plano moral, le impedían cada vez más “declarar” clara y osadamente “lo que es”; en parte, con que esa teoría moral perdió buena parte de su importancia práctica para la conciencia de clase burguesa gracias al desarrollo de la economía clásica. Smith y Ricardo concretizaron, en términos económicos, aquello que —por ejemplo— Mandeville había podido expresar todavía bajo una forma mucho más ideológica. El “egoísmo de la actuación” podía expresarse ya, en la economía de Smith, sin tonos mitológicos, y solo la vida “extraeconómica” —es decir, lo que les parecía “extraeconómico”— se vinculaba con la ética del gran período de crecimiento de la ideología burguesa (así, por ejemplo, en la relación de Smith con Shaftesbury).

Para la evolución teórica de Hess, fue fatídico que este no pudiera ir más allá de la condena moral del “egoísmo”; al que presenta, sin embargo, como producto necesario de la sociedad burguesa; continuamente establece paralelos con los fundamentos económicos de dicha sociedad, a los que entiende de manera superficial. Consideraba el egoísmo, sin duda, como producto necesario de la sociedad burguesa, pero solo como un producto petrificado: metafísico, y no dialécticamente. De modo que solo pudo tomar posición frente a él en forma moralizadora. Y como el socialismo de Hess, su “futuro conocido” según una dialéctica lógica, no nació del suelo real de las luchas de clases concretas en el presente, sino que fue sublimada lógicamente a partir de las contradicciones aquí producidas —con lo cual las contraposiciones transformadas en pensamientos puros tenían que petrificarse de manera idealista como esencias autónomas—, el futuro, fijo y terminado, se contrapuso como solución para los “problemas” del presente. Entre presente y futuro falta, pues, toda mediación real, ya que no se reconocieron en los elementos del presente —en las tendencias que lo han producido y hecho problemático— las reales fuerzas que lo llevan a ir más allá de sí mismo. Muy claramente puede verse esta concepción en la crítica a Lorenz Stein.

El grosero error —se lee allí— al que se ve arrastrado Stein, ante todo por su errónea concepción del espíritu francés, consiste en que él, en la búsqueda de libertad, percibe solo la orientación puramente externa, material, hacia el goce. Mientras él mismo justifica el así llamado materialismo de nuestra época, en la medida en que ve allí solo el primer trabajo de la personalidad abstracta para darse un contenido concreto, en el comunismo encuentra solo el empeño del proletariado en procurarse un goce semejante al de los propietarios. Pero, precisamente, una de las principales virtudes del comunismo es que, en él, desaparece la antítesis entre goce y trabajo. Solo en el estado de la propiedad diferenciada existe una distinción entre goce y trabajo. El estado de comunidad es la realización práctica de la ética

36 Cf. “Über die Not in unserer Gesellschaft und deren Abhilfe” [Sobre la indigencia en nuestra sociedad y sobre cómo aplacarla]. En: *Püttmanns Bürgerbuch* (1845) en Zlocisti, p. 138; “Über das Geldwesen”, ed. de Zlocisti, p. 164, etc.

filosófica, que reconoce el verdadero y único goce, el así llamado sumo bien, en la actividad libre. Así como, a la inversa, el estado de propiedad diferenciada es la realización práctica del egoísmo y de la inmoralidad, que, por un lado, niega la actividad libre y la degrada al nivel de trabajo de esclavos, por otro, en el lugar del sumo bien del ser humano coloca al goce animal como digno fin de aquel trabajo igualmente animal. Stein permanece estancado en medio de esas abstracciones de trabajo y goce, mientras el comunismo hace ya tiempo que ha ido más allá de ellas, y se ha convertido ya —entiéndase: en la mente de sus primeros representantes— en aquello que ha de ser alguna vez en la realidad: la ética práctica.³⁷

Así es condenado el presente, de manera abstractamente moralizadora. Dice Hess, en *Philosophie der Tat*: "Bien sabemos que hay dóciles y débiles filósofos que, como les falta la ira de la acción, hurgan, con su linterna de Diógenes, en la pila de bosta de mentiras que constituyen la religión y la política, para descubrir todavía allí, de ser posible, algunos objetos aprovechables. Pero no vale la pena extraer los miserables trapos procedentes de los escombros del pasado..."³⁸ Y, en conformidad con esa posición frente al presente, el puente hacia el futuro solo puede ser volver efectiva la nueva moral, trasponerla en acción. Prosigue Hess:

Les han dicho a ustedes que no es posible servir a dos señores al mismo tiempo, a Dios y a Mammon. Pero nosotros les decimos que no hay que servir a ninguno de ellos si uno piensa y siente *como ser humano*. Ámense los unos a los otros, únanse en el *espíritu*, y poseerán en sus corazones aquella bienaventurada conciencia que en vano buscan *por encima* de ustedes, en Dios. *Organícense*, únanse en la *realidad*, y poseerán en sus acciones y obras todo el patrimonio que, por el momento, buscan en vano *fuera* de ustedes, en el dinero.³⁹

Aquí se muestra el decidido influjo de Feuerbach sobre los "socialistas verdaderos", sobre Hess. Le dio la moral nueva, positiva, que era posible contraponer a la "moral del egoísmo". Marx y Engels recibieron de Feuerbach, a lo sumo, el impulso definitivo para eliminar de su pensamiento los últimos restos de idealismo hegeliano, para transformar la dialéctica en forma plenamente materialista; Hess y sus camaradas, en cambio (y Hess mucho menos intensamente que Grün o Kriege) se vincularon con aquella faceta de Feuerbach que, en lo esencial, siguió siendo idealista,⁴⁰ y frente a la cual Marx y Engels ya entonces mostraban indiferencia o rechazo. Caracteriza muy bien esa diferencia la carta que Engels le

envió a Marx el 19/9/1844,⁴¹ en la época de su colaboración con Hess —cuando este, precisamente, escribió su folleto *Die letzten Philosophen* [Los últimos filósofos], dirigido contra Stirner y Bauer—. Dice, sobre Stirner:

Pero también debemos incorporar lo que es verdad en el principio. Y es verdad, por cierto, que tenemos que hacer que una causa se convierta en nuestra causa propia, egoísta, antes de que podamos hacer algo a favor de ella; que, pues, en este sentido —aun haciendo abstracción de cualquier esperanza material—, también somos comunistas por egoísmo, y que por egoísmo queremos ser *seres humanos* y no solo individuos.

Por cierto que tampoco Hess deja de mostrarse crítico hacia Feuerbach y, por momentos, su crítica cala hondo en lo esencial. Así, por ejemplo, cuando aplica a Feuerbach la crítica de Marx a las circunstancias alemanas, y escribe:

La *Philosophie der Zukunft* [Filosofía del futuro] de Feuerbach no es más que una *Filosofía del presente*, pero de un presente que al alemán se le presenta aún como futuro, como ideal. Lo que en Inglaterra, Francia, Norteamérica y otros lugares es realidad actual —el Estado moderno con la sociedad burguesa, que es su contraparte y complemento—, se expresa filosófica, teóricamente en los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [Principios de la filosofía del futuro].⁴²

Hess percibe, al mismo tiempo, que la limitación del pensamiento de Feuerbach es que este ignora la *esencia social* del hombre; que, por ende, "el hombre" de la antropología de Feuerbach no puede ser el hombre verdadero y concreto. Así explica, en su artículo *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland* [Sobre el movimiento socialista en Alemania]:

¿Por qué Feuerbach no extrajo estas importantes conclusiones prácticas de su principio? La esencia de Dios, dice Feuerbach, es la esencia trascendente del hombre, y la verdadera teoría de la esencia divina es la teoría de la esencia humana: *teología es antropología*; esto es verdad, pero no es *toda* la verdad. La esencia del hombre, habría que añadir, es la esencia social, la acción conjunta de los diversos individuos para un mismo fin, en función de intereses idénticos, y la verdadera teoría del hombre, el verdadero humanismo, es la teoría de la socialización humana; es decir: *antropología es socialismo*.⁴³

37 Edición de Zlocisti, pp. 70-71.

38 *Ibid.*, p. 43.

39 "Über die Not in unserer Gesellschaft und deren Abhilfe", *ibid.*, p. 149.

40 Idealista en el sentido en que, por ejemplo, Plejanov califica de idealista a la concepción histórica de los materialistas del siglo XVIII.

41 *Briefwechsel*, I, p. 7. Señalemos incidentalmente que la vinculación necesaria entre "idea" e interés "egoísta" ya fue reconocida por Hegel, aunque bajo una forma mitologizadora, y solo fue descartada por sus seguidores. (Cf. el papel de las "pasiones" en su filosofía de la historia, o el tratamiento de lo "útil" en la *Fenomenología*). Lo sano en Stirner, que Engels reconoce en la carta citada —destacando la afinidad de Stirner con Bentham— es la vinculación igualmente mitologizadora con la teoría —burguesa— de la sociedad burguesa.

42 *Die letzten Philosophen* [Los últimos filósofos] (1845), ed. de Zlocisti, p. 192.

43 En: Grün (ed.), *Neue Anekdoten* (1845), ed. de Zlocisti, pp. 115-116.

Inmediatamente después, Hess señala que Feuerbach va más allá del hombre individual, pero lo reprueba por encontrar "el acto genérico humano" esencialmente —aunque no exclusivamente— en el "pensamiento". Las tentativas de Feuerbach para superar ese carácter meramente contemplativo de su filosofía, el reconocimiento de otras áreas en que se manifiesta el "acto genérico", son condenadas por Hess, acertadamente, como inconsecuencias. Pues "no se ve por qué Feuerbach lo admite, en vista de que las únicas conclusiones filosóficas a las que llega son las que se derivan de la correcta comprensión del acto de pensar".

A pesar de esta crítica acertada —que, en algunos pasajes, se aproxima bastante a la de Marx y Engels, y en la cual se inserta una crítica igualmente atinada al neohegelianismo—, Hess sucumbe precisamente ante la faceta más débil e idealista de Feuerbach: la ética del amor. Más arriba fueron señalados los fundamentos sociales que, a ese respecto, han determinado a Hess como un intelectual que solo establece una "alianza" con el proletariado revolucionario, pero nunca consigue pensar desde la posición de clase del proletariado. En el plano filosófico, esto se expresa en que Hess se apropia de manera acrítica la posición esencialmente errónea de Feuerbach frente a la dialéctica hegeliana, particularmente la teoría acerca de la relación entre inmediatez y mediación. Dice Hess:

Feuerbach parte del principio correcto según el cual el hombre que enajena (*entäußert*) su esencia o se desarrolla, es el productor de todas las colisiones, contradicciones y oposiciones; según el cual, en consecuencia, no puede existir ninguna mediación especulativa, ya que en la verdad no hay nada para mediar, ninguna identidad de los opuestos, sino que en todos los casos se trata de establecer la identidad del hombre consigo mismo. Las oposiciones, las contradicciones existen solo en la imaginación de los místicos especulativos⁴⁴.

Al presentar al hombre alienado como la esencia del cristianismo, Feuerbach ha "demostrado el fundamento de todos los errores y las contradicciones teóricos; aunque no explica sistemáticamente cómo surgen todas las oposiciones y contradicciones a partir del hombre que aliena su esencia". Aquí puede verse con claridad cuán poco ha percibido Hess —aun cuando echa de menos el elemento social— el error fundamental en toda la formulación de Feuerbach. Nos referimos, obviamente, al hecho de que este hace abstracción del desarrollo histórico y, consecuentemente, se comporta en forma acrítica frente al carácter histórico-social de las formaciones religiosas que se propone criticar y disolver antropológicamente. Marx (en el séptimo aforismo sobre Feuerbach) formula esta objeción de la manera más precisa: "Feuerbach no ve, por tanto, que el 'sentimiento religioso' es, a su vez, un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una de-

terminada forma de sociedad".⁴⁵ De ahí que, según Marx, el punto de vista del viejo materialismo —al que, de esa manera, también pertenece Feuerbach— solo puede ser la sociedad burguesa (aforismos 9 y 10). Es esta una crítica que Hess trata de desarrollar, en su identificación de la *Philosophie der Zukunft* feuerbachiana con la sociedad burguesa desarrollada de Inglaterra, etc.; pero en todos los momentos decisivos, en los que su crítica a Feuerbach tiene que hacerse concreta, Hess se aparta de ella para incorporar en su propia filosofía las facetas más débiles de Feuerbach.

El suelo metodológico erróneo al que Hess se deja atraer es el rechazo del concepto hegeliano de mediación; es decir, la tentativa para reestablecer en sus derechos el saber inmediato. Por cierto que Feuerbach objeta que su saber inmediato sea confundido con versiones anteriores de dicho saber —por ejemplo, la de Jacobi—.⁴⁶ Pero incluso si quisiéramos concederle toda la razón en este punto, con ello se habría perdido uno de los más importantes logros de la filosofía hegeliana, uno de los puntos en que esta contiene la posibilidad de seguir desarrollándose hacia una dialéctica materialista: la posibilidad metodológica de reconocer y conocer la realidad social del presente en su realidad, y de comportarse frente a él, sin embargo, críticamente; pero no sobre la base de una crítica moralista, sino de una actividad crítico-práctica. Por cierto que, en Hegel, solo estaba presente la posibilidad para esto. Pero ha sido decisivo, para la evolución de la teoría socialista, que, en este punto, Marx se vinculase directamente con Hegel, cuyo método depura de inconsecuencias y distorsiones idealistas, "lo pone sobre los pies" y —por mucho que tenga que agradecer también al estímulo de Feuerbach— rechaza esta "mejora" feuerbachiana. El "socialismo verdadero", en cambio (también Hess), sigue aquí acríticamente a Feuerbach. Precisamente porque ya en su punto de partida han diluido a Hegel de manera idealista, y han transformado su dialéctica objetiva del proceso histórico en una mera dialéctica intelectual, los "socialistas verdaderos" encuentran, en la oposición de Feuerbach con Hegel, una salida, felizmente encontrada, para el callejón en que se habían extraviado. (Si Lassalle, a pesar de su dialéctica idealista, aventaja a estos en muchos puntos, esto obedece a su hegelianismo más ortodoxo.)

La gran influencia de Feuerbach sobre los neohegelianos radicales consiste, pues, en que, en este punto, aquel se apoyaba metodológicamente en la misma base que estos —solo que, a menudo, con signos contrarios en la valoración de los elementos que estructuran el método—. En términos del problema que tenemos que tratar ahora, esto puede formularse de la siguiente manera: ambos han tratado la mediación como algo puramente intelectual; en la filosofía de la autoconciencia de los hermanos Bauer, para hacer de la mediación un fetiche intelectual, el verdadero motor de la historia universal⁴⁷; Feuerbach, para negarle toda objetividad real. Así explica Feuerbach en los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*:

45 "Tesis sobre Feuerbach", p. 667.

46 *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* [Para una crítica de la filosofía de Hegel], op. cit., p. 168.

47 Hess siempre menosprecia la filosofía de la autoconciencia, pero a menudo se aproxima a ella mucho más de lo que él mismo sabe. Así, p.ej., en la fundamentación metodológica de

Solo es verdadero y divino lo que no necesita de prueba alguna, lo que inmediatamente habla a favor de sí y convence, lo que inmediatamente conlleva la afirmación de que existe... lo absolutamente decisivo, absolutamente indudable, lo manifiesto... Todo está mediado, dice la filosofía hegeliana. Pero solo es verdadero si no es ya algo mediado, sino inmediato... La verdad mediada consigo misma es la verdad todavía afectada por su opuesto. Se empieza por el opuesto; pero luego este es superado. Pero si se trata de algo que ha de ser superado, negado, ¿por qué he de comenzar con él, por qué no llanamente con su negación?... ¿Por qué, entonces, lo que es cierto y probado a través de sí mismo no ha de estar por encima de lo que es cierto a través de la nulidad de su opuesto? ¿Quién puede, pues, elevar la mediación a la condición de necesidad, de ley de la verdad? Solo aquel que está él mismo aún cautivo de lo que ha de negarse, aquel que todavía lucha y disputa consigo mismo, que aún no ha arreglado cuentas enteramente consigo mismo...⁴⁸

De esto se deduce, en cierto modo como fundamento epistemológico del único saber verdaderamente inmediato, la unidad de ser y esencia. Por cierto que aquí Feuerbach, como pensador honesto, se ve obligado a admitir que el ser está separado de la esencia "en la vida humana",

la *Philosophie der Tat*: "El cambio, la diversidad de la vida, no puede ser concebido como un cambio de la ley de actividad, como vida objetivamente diversa, sino solo como una diversidad de la autoconciencia. La reflexión, que pone todo cabeza abajo, dice, inversamente: 'la vida objetiva es diversa, el yo es siempre idéntico'" (ibíd., p. 39). El hecho de que vea aquí un dilema y no considere, ni siquiera como posibilidad metodológica, que esos dos factores pueden actuar en interrelación dialéctica, modificándose recíprocamente, caracteriza el idealismo kantiano-fichteano de Hess.

48 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. En: *Werke*. Ed. de Jodl, II, p. 301. Aquí cito tan solo aquello que se relaciona con el problema inmediatez-mediación. La identificación feuerbachiana entre inmediatez y sensibilidad explica su gran influencia sobre Hess, pero se torna inesencial aquí, donde se considera la separación entre pensamiento dialéctico y adialéctico, no entre idealismo y materialismo. Recién se torna decisiva la cuestión en el propio Marx, en quien el problema del materialismo constituye también la línea divisoria entre él y Hegel, como aquí el problema de la dialéctica establece la separación entre él y Feuerbach. La relación entre este y Marx (como, por lo demás, también la relación entre Hegel y Marx) no ha sido alcarada ni en el plano teórico ni en el histórico. Mehring, según mi parecer, sobreestima la influencia de Feuerbach. Puede, en ello, invocar declaraciones sueltas de Marx, que, sin embargo, no demuestran para nada que la influencia objetiva fuera, concretamente, tan importante como la impresión que Marx creía haber experimentado. Pues los pasajes de *La Sagrada Familia* que invoca, p. ej., Hammacher, para sostener que Marx, al menos por un tiempo, habría aceptado de la misma manera que los "socialistas verdaderos" la ética del amor de Feuerbach, muestran, si se los analiza con mayor rigor, precisamente lo contrario. Me parece que, en la época en que el joven Marx intentó encontrar el camino que va del embrollo conceptual de los neohegelianos a la realidad, el materialismo de Feuerbach —a pesar de las hondas diferencias— debía de resultar atractivo por las mismas razones por las que, p. ej., al joven Hegel, en la época de su gran discusión con Kant y Fichte, tenían que resultarle atractivos los filósofos del derecho naturalistas (ante todo, Hobbes), por los que siente más simpatía, y a los que trata menos polémicamente que a Kant y Fichte. En Marx, está presente ya muy tempranamente una clara percepción de Feuerbach. Y luego, precisamente las partes de *La Sagrada Familia* en que es elogiado Feuerbach han influido sobre él de manera muy "humorística", aun cuando Marx no repudia la obra *in toto* (carta a Engels del 24/4/1867, en: *Briefwechsel*, III, p. 370).

pero además solo en casos anormales y desafortunados; pues ocurre que allí donde se tiene el propio ser no se tiene, también, la propia esencia, pero precisamente a raíz de esa separación, no se está tampoco verdaderamente, no se está con el alma, allí donde se está con el cuerpo. Solo donde está tu corazón estás tú. Pero todas las esencias —excluidos los casos antinaturales— están allí donde quieren estar, y son lo que quieren ser. Es decir, su esencia no está separada de su ser, ni su ser de su esencia.⁴⁹

La mediación ya no es, pues, la expresión intelectual de la estructura dialéctica del propio ser, que consta de opuestos que, al disolverse, producen nuevos antagonismos. Ya no es aquella forma lógica en que reproducimos intelectualmente la procesualidad —dialéctica— del ser y, a través de ello, pensamos los resultados respectivos del proceso (que, considerados aisladamente, se nos presentan necesariamente como productos petrificados y, por ende, inmediatamente solo pueden ser concebidos de manera metafísica) como verdaderos resultados; es decir, no de manera rígidamente metafísica, sino, como en Hegel, en el contexto del proceso. La mediación es, en Feuerbach, un medio formalista para comunicar⁵⁰ los contenidos intelectuales inmediatamente evidentes. Feuerbach declara esto con total claridad en su *Kritik der Hegelschen Philosophie* [Crítica de la filosofía hegeliana]:

El pensamiento es una actividad inmediata, en tanto y en cuanto es actividad autónoma... La demostración no es otra cosa que mostrar que es verdadero lo que digo; nada más que la reincorporación de la enajenación del pensamiento en la fuente originaria del pensamiento... La demostración tiene su único fundamento en la actividad de comunicar a otros el pensamiento. Si me dispongo a probar algo, lo pruebo para otros... Toda demostración no es, pues, una mediación del pensamiento en y para el pensamiento mismo⁵¹, sino una mediación, a través del

49. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. En: *op. cit.*, p. 286 (las cursivas son mías). Esta coincidencia entre ser y esencia, con la modalidad muy característica de la reserva, es la formulación lógica del mismo utopismo que hemos encontrado, en Hess, en la coincidencia entre trabajo y goce. La semejanza no es de ningún modo casual. Procede, antes bien, forzosamente de la situación del pensador, que intenta disolver de manera conceptual una antinomia que, para él, se encuentra socialmente dada. Es interesante —pero aquí no podemos analizarlo más detalladamente— que las consecuencias puramente lógicas de utopismo y apología son las mismas. Así, la economía vulgar se ve conducida a concebir producción y consumo como si fueran idénticos (lo que, según se mostrará luego, también aceptan Grün y Hess); así, el propio Hegel debe superar de manera igualmente utópica un hecho ideológico fundamental de la sociedad burguesa como lo es la escisión entre legalidad y moralidad, etc. Ha sido muy significativo para la influencia de Fichte sobre la disolución del hegelianismo el hecho de que en este punto —por cierto, solo en la insistencia sobre esta estructura como un hecho fundamental del presente— Kant y Fichte representan, a diferencia de Hegel, el punto de vista realista. Excede el marco de este artículo la exposición detallada de las relaciones entre Fichte y Hegel.

50. Feuerbach juega con el sentido de las palabras alemanas *Vermittlung* [mediación] y *Mitteilung* [comunicación] (n. del trad.).

51. Este viraje de la polémica muestra en qué medida Feuerbach entiende e interpreta a Hegel en un sentido neohegeliano-fichteano.

lenguaje, [entre mi pensamiento] en tanto y en cuanto este es mío, y el pensamiento del otro, en la medida en que este es suyo...⁵²

"La filosofía hegeliana —dice Feuerbach— carece de unidad inmediata, de certeza inmediata, de verdad inmediata"⁵³.

Pero de esa manera no se ha superado definitivamente el idealismo de Hegel, como Feuerbach esperaba hacerlo. Antes bien, simplemente se ha elevado el utopismo moralizador a lo que, seguramente, constituye, en el plano filosófico, su más alto nivel intelectual; simplemente se ha creado una fundamentación epistemológica para el utopismo ético. Pues una unidad inmediatamente cierta, una verdad inmediatamente convincente, solo puede alcanzarse bajo dos condiciones. En primer lugar, nos son dadas las formas sociales básicas de nuestro presente con una evidencia inmediata; y, por cierto, cuanto más refinadas, cuanto más desarrolladas (según la concepción de Hegel: cuanto más mediadas) son esas formas, tanto más inmediatamente evidentes se tornarán. En el campo de los fundamentos económico-sociales, esa inmediatez se hace perceptible como mera apariencia desde el punto de vista del proletariado. (Volveremos luego sobre el grandioso aporte que Marx y Engels hicieron en este punto). Esta percepción nada modifica, sin duda, en cuanto a la certeza inmediatamente obvia de que estas son las formas de existencia de nuestro presente; pero puede conceder, a nuestro *comportamiento práctico* frente a ellas, un viraje que también repercute, retrospectivamente, sobre el comportamiento inmediato. En el caso de las formaciones más complejas, dotadas de múltiples mediaciones, esta disolución dialéctica de la inmediatez actúa de manera mucho más débil en un proceso de mediación práctico, inmediato. Parece, por eso, un mero proceso intelectual, una operación meramente teórica o lógica. Cuando, por ejemplo, percibimos muy nítidamente nuestra existencia en cuanto individuos aislados —existencia que nos es dada en forma inmediatamente evidente en la sociedad burguesa— como resultado de la evolución del capitalismo, persiste en nuestra emotividad, etc., a raíz del hecho meramente teórico de esa percepción, la estructura individualista en intacta inmediatez; de la misma manera en que, por ejemplo (esto último ha de servir, ciertamente, *solo como ilustración psicológica*), la plena comprensión de la adecuación de la astronomía copernicana, nada modifica en cuanto a la vivencia inmediata de que el sol se pone, cae, etc. Solo la tendencia práctica a modificar los fundamentos reales, sociales de esa misma inmediatez —incluso la que no se hace inmediatamente visible en todos los casos— puede introducir aquí un cambio en el comportamiento.

Este estado de cosas estructural ha influido tanto en el pensamiento de Hegel como en el de Feuerbach. A pesar de sus tentativas muy serias para abordar

y resolver el problema aquí (de lo cual todavía hablaremos luego), Hegel se sintió tentado de tratar este problema como algo puramente teórico, lógico. De ahí que, en él, las categorías mediadoras se hayan autonomizado, convirtiéndose en "esencias" reales; de ahí que se hayan disociado del proceso histórico real, del suelo de su auténtica comprensibilidad, y que se hayan petrificado, de esa manera, en una nueva inmediatez. Feuerbach, en cambio, en su polémica, se atuvo exclusivamente a esta faceta malograda de la tentativa hegeliana; no solo pasó por alto lo que ya había conseguido Hegel en términos de formular y resolver correctamente el problema, sino incluso el problema objetivo mismo. Por ello trató toda la cuestión de la mediación como un problema de lógica pura,⁵⁴ que, en parte, puede ser resuelto lógicamente, en parte, recurriendo a la intuición inmediata, a la sensibilidad. Con ello, cae en una posición totalmente acrítica. Pasa por alto —tal como explica Marx en *La ideología alemana*— que "este mundo sensible no es algo inmediatamente dado desde la eternidad, constantemente igual a sí mismo, sino el producto de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior".⁵⁵

Con esta forma de evidencia inmediata se vincula estrechamente la segunda forma: la evidencia inmediata de la utopía ética. Esta se basa, dicho en pocas palabras, en que las formas de objetividad externas del medio le son dadas al hombre de manera inmediata, y el grado de su evidencia inmediata, muy lejos de darle un parámetro para medir su esencia suprahistórica, es, por un lado, la consecuencia del poder objetivo de aquellas fuerzas económicas que produjeron dichas formas; por otro, la consecuencia del apego e interés del hombre —determinado por su pertenencia de clase— en la subsistencia de ese medio social. Pero, de ese modo, el ámbito de juego concreto de sus reacciones sentimentales espontáneas ante ese medio social, le es dado de manera igualmente objetiva. Es decir, ese hombre se comporta frente esas actitudes suyas que le han sido dadas, de un modo tan inmediato como frente al medio mismo. Y precisamente en la separación entre "objetividad" y "subjetividad" se manifiesta de la manera más clara que estas poseen la misma raíz social, y que el

54 A lo sumo, intuye en ella la función mitológica —valorada negativamente— de destacar las transformaciones reales en el hombre. P. ej.: "La filosofía hegeliana ha alienado al hombre de sí mismo, etc." ("Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie". En: *ibíd.*, p. 227.

55 Es una gran deficiencia para la comprensión clara de este período que esta importante obra aún no haya sido publicada. Esperamos que pronto se publicará —también en lengua alemana— en la edición del Instituto Marx-Engels de Moscú. Cito según la selección de Gustav Mayer, en: *Friedrich Engels I*. Berlín, 1920, p. 247. [Traducimos literalmente el pasaje tal como aparece en el texto de Lukács. El pasaje respectivo de *La ideología alemana* dice, en realidad: "No ve que el mundo sensible que lo rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades" (*La ideología alemana*, p. 47). Cabe recordar que *La ideología alemana* fue publicada por primera vez en 1932 (n. del trad.).]

52 *Op. cit.*, pp. 169-171.

53 "Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie" [Tesis provisionales para una reforma de la filosofía]. En: *Werke*, ed. de Jodl, II, p. 227.

carácter inmediato de cada una de ellas se encuentra en la más íntima interrelación con el carácter inmediato de la otra. En un comportamiento simplemente afirmativo hacia la realidad, esta conexión no necesita de un análisis exhaustivo. Si se trata de la utopía, de la forma de comportamiento que exige una disposición ética, su índole meramente inmediata parece, a primera vista, menos obvia. Pero no hay que olvidar que, aquí, en primer lugar se trata meramente de la apariencia de una praxis; es decir, de una praxis que, o bien deja intacta, en principio, la estructura de la realidad objetiva, confirmando, pues, y no superando el comportamiento contemplativo frente a ella (el deber ser de Kant), o bien no está en condiciones de presentar como un problema concreto el pasaje de la realidad dada a la realidad "transformada" (utopismo). La realidad "transformada" es tratada, además, como *estado*, de manera contemplativa, y es entonces contrapuesta a la realidad objetiva inmediatamente dada, sin que haya sido indicado de algún modo el *camino* que conduce de una realidad a la otra. En segundo lugar, en ambos casos no se intenta en absoluto mostrar concretamente la *génesis* del modo de comportamiento ético-utópico. Es incorporada de la misma manera en que lo fue la realidad objetiva concebida en forma contemplativa (o su así llamado "principio último"). Kant parte, en la *Crítica de la razón práctica*, del *factum* de la conciencia, así como en la *Crítica de la razón pura*, parte del *factum* de los juicios sintéticos a priori. Para el economista Smith, las leyes objetivas de la libre competencia, etc., son un hecho incorporado tan inmediatamente como los "sentimientos de simpatía" para el Smith teórico de la ética.

Feuerbach parece significar un progreso precisamente desde esta perspectiva. Su disolución de la teología en antropología, su disolución de la esencia "enajenada" del hombre, parece significar una génesis auténtica. Pero esto es solo apariencia. Ante todo, porque, en lugar de una representación intelectual abstracta (Dios), coloca la representación no menos abstracta del "género", y con ello torna ilusoria la deducción de la representación intelectual a partir de la realidad. (No ha de negarse el progreso que, a pesar de ello, significa su teoría; pero no corresponde tomar en consideración tal progreso en este contexto). Marx dice, sobre este punto, en uno de sus aforismos sobre Feuerbach: "Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales".⁵⁶ De ahí que, en él, la esencia humana "solo puede concebirse, por tanto, de un modo 'genérico', como una generalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a muchos individuos".⁵⁷ Pero si esa génesis, esa revelación de la *real* raíz de las representaciones intelectuales es solo la apariencia de una génesis, entonces los dos principios fundamentales de su visión del mundo, el hombre "enajenado" y

56 [La ideología alemana, p. 667].

57 [id.]

la disolución de esa "enajenación", se condensan como esencialidades rígidamente contrapuestas entre sí. Feuerbach no disuelve la primera en la segunda, sino que descarta a una y afirma (moralmente) a la otra. Contrapone una realidad fija y terminada con otra, en lugar de mostrar cómo la primera ha de surgir —en el proceso dialéctico— a partir de la otra. Su "amor" permite que la realidad "enajenada" del hombre se mantenga incólume, de la misma manera que el deber ser kantiano era incapaz de transformar nada en la estructura de su mundo del ser.

La "praxis" consiste, en este caso, en la "valoración". A pesar de la posición puramente contemplativa de Feuerbach, esa consecuencia necesaria de sus limitaciones metódicas se manifiesta, en él, mucho menos crasamente que en sus sucesores, los "socialistas verdaderos". Cuando Hess aplica a la sociedad la fórmula feuerbachiana de la "enajenación", y contrapone al Dios de Feuerbach con el dinero, como la esencia socialmente enajenada ("el dinero es el producto de los hombres recíprocamente enajenados, es *el hombre enajenado*"),⁵⁸ esta constatación solo lo conduce a una condena moral de este mundo de la "enajenación", que es contrapuesto a un mundo utópico en que la "enajenación" ha sido superada: a la *falsa* propiedad se opone la propiedad *verdadera*:

La propiedad existente no es despreciable porque es personal, individual, afín al individuo; a la inversa, solo es, antes bien, despreciable porque no es personal, afín al individuo, sino que se encuentra separada de este, le ha sido sustraída a él, y se contrapone externamente al individuo como algo que le ha sido sustraído a este, como algo totalmente enajenado, como un medio de vida y comercio universal, como un patrimonio externo, como dinero.⁵⁹

En algunos pasajes de sus estudios, Hess compara a Feuerbach con Proudhon. Sin discutir aquí la solidez de este paralelo en el plano de la evolución histórica (es una consecuencia necesaria del método de Hess que él trabaje incessantemente con tales paralelos; por ejemplo, Babeuf-Fichte, Saint-Simon-Schelling, Fourier-Hegel; Heine le ha servido, ciertamente, de modelo para esta estrategia), puede decirse que en esta aplicación a la sociedad de los principios feuerbachianos se muestra, por cierto, un rasgo proudhoniano: la contraposición entre los aspectos

58 "Über das Geldwesen", ed. de Zlocisti, p. 167. Similarmente ya en la "Philosophie der Tat", ibíd., pp. 58ss. El pasaje aparentemente afín en "Zur Judenfrage" dice: "El dinero es la esencia del trabajo y la existencia y humanas que se ha alienado del hombre" (*Nachlaß*, I, p. 428). Este trabajo sufre, sin duda, de la categoría abstracta e inmediata de "trabajo", pero ya muestra una fuerte tendencia a la concretización y la dialéctica real. En este sentido se mueve, en cambio, el pensamiento del joven Lassalle (cf. Lassalle a Arnold Mendelssohn, Alexander Oppenheim y Albert Lehfeldt, mediados de septiembre de 1845, en la obra póstuma, editada por Gustav Mayer, I, p. 216).

59 "Über die Not in unserer Gesellschaft...", ed. de Zlocisti, p. 153; de modo parecido en "Über ds Geldwesen", ibíd., pp. 179ss. La conexión con Proudhon es aquí muy evidente.

“bueno” y “malo” de un fenómeno social, en la cual el progreso, la resolución de la antinomia dada, consiste en preservar el aspecto bueno” y eliminar el “malo”. Y el hecho de que no se comete ninguna injusticia contra Feuerbach cuando se considera esta utopía ética pequeñoburguesa como aplicación de su método, lo muestra, entre otras cosas, también la crítica engelsiana a su ética, en la que Engels contrapone el tratamiento feuerbachiano de la antítesis entre bien y mal, con el tratamiento dialéctico de ese mismo problema por parte de Hegel.

No es en absoluto casual que tanto Marx, en su refutación de los “buenos” y “malos” tiempos de Proudhon, como Engels, en su crítica de la ética feuerbachiana, se remontan a Hegel. Pues tanto Feuerbach como Proudhon y Hess retroceden aquí muy por detrás de Hegel. Se enfrentan con el fenómeno básico de la sociedad burguesa mucho más acrítica e inmediatamente que el propio Hegel. Por cierto que también este trata la “enajenación” como problema filosófico general. Pero, en la exposición más importante de su teoría de la conciencia, en la *Fenomenología del espíritu*, plantea este problema como problema de la estructura de la sociedad, como problema de la conciencia del hombre que surge de esta estructura, que va más allá de sí como esencia social. No es este el lugar para describir la posición de Hegel frente a este problema, aunque solo sea a modo de alusión. Solo hay que señalar muy brevemente —a fin de entender la situación metodológica en el período de surgimiento de la teoría comunista en Alemania— que el íntegro problema de la “enajenación”, de la “alienación” del hombre respecto de sí mismo, en cuanto estadio histórica y filosóficamente necesario para llevar definitivamente a sí mismo, ocupa el capítulo decisivo de la *Fenomenología del espíritu*. Es generalmente sabido que la “enajenación” es un término hegeliano. Pero la polémica feuerbachiana contra Hegel, por un lado, ha hecho aparecer esta cuestión como problema de la lógica idealista en general, por otro, la ha desplazado esencialmente hacia el problema de la filosofía hegeliana de la naturaleza, hacia el problema de la naturaleza como el “ser otra”, el estar “fuera” de sí de la idea.⁶⁰ En la medida en que Hess y camaradas —aun cuando algunos de ellos han sido profundos conocedores de Hegel—, a causa de la posición fundamental que compartían con Feuerbach, siguieron a Feuerbach en este punto, y volvieron a aplicar a la sociedad la teoría feuerbachiana de la “enajenación”, pa-

60 *Enzyklopädie*, § 247. Esta cuestión no está en discusión aquí. Baste con mencionar que Engels, en particular, no descartó por completo la filosofía hegeliana de la naturaleza. En una carta del 29/3/1865 a F.A. Lange (*Neue Zeit* XXVIII/I, p. 186), así como en otra del 21/9/1874 a Marx (*Briefwechsel*, IV, p. 368) designa a la segunda parte de la *Lógica*, la teoría sobre la esencia, como su verdadero núcleo. En la teoría sobre la esencia se encuentra de hecho, según mi parecer, el núcleo de la dialéctica hegeliana susceptible de desarrollo, que ha influido en forma decisiva no solo sobre la concepción engelsiana de la naturaleza, sino también sobre la dialéctica histórica de Marx y Engels, sobre la comprensión de la estructura de la sociedad capitalista.

saron por alto el carácter fundamental histórico-social que el íntegro planteo de este problema poseía en Hegel. Pues la esencia llamativa, fascinante y, al mismo tiempo, desconcertante de la *Fenomenología del espíritu* consiste en que, en ella, por primera vez en la historia de la filosofía, los así llamados problemas últimos de la filosofía, las cuestiones de sujeto y objeto, de yo y mundo, de conciencia y ser, son tratados como problemas históricos; y, sin duda, no en el sentido de que, por ejemplo, una formulación, tipología, etc. de carácter apriorístico (es decir: atemporalmente pensada) sea “aplicada” a la historia como material empírico (como en Kant o Fichte), sino de tal modo que esos problemas, como problemas filosóficos, en su “aprioridad”, en su índole puramente filosófica, son tratados al mismo tiempo como figuras de la evolución histórica de la conciencia humana. Por cierto que, aquí, Hegel no ha sido para nada consecuente. Pues se suele identificar lo desconcertante de la *Fenomenología del espíritu* precisamente en que la formación histórica y la suprahistórica de los conceptos se superponen, se entrecruzan y cancelan entre sí. Como en otros problemas, también aquí se muestra, al mismo tiempo, la grandeza y la limitación de Hegel. Cuando trata la *Fenomenología* como propedéutica para la auténtica filosofía, cuando los estadios de la conciencia que aparecen en dicha obra son pensados como estadios a priori que el “espíritu” tiene que recorrer, a fin de elevarse desde el estadio de la conciencia corriente al del sujeto-objeto idéntico, al estadio de la conciencia filosófica, con ello, por un lado, se rebaja toda la evolución al nivel de una evolución meramente subjetiva (aunque no a la manera de la psicología empírica), por otra, el material histórico se degrada a la condición de mero material ilustrativo. Este programa idealista, sin embargo, no es respetado por Hegel. La subordinación de la conciencia a las épocas históricas —tal como veremos enseguida a través de un ejemplo aclaratorio— es incomparablemente más profunda: el tratamiento apriorístico aparece, a pesar de la terminología puramente especulativa, como, mero reflejo, como expresión meramente intelectual, de la materia histórica subyacente, de la época histórica que debía servir como ilustración para ese estadio a priori. Pero no solo en los detalles rebasa la *Fenomenología* la posición que Hegel le asignó dentro de su sistema. Tampoco a la obra como un todo puede asignarle un lugar dentro del sistema acorde con su programa: la fenomenología que Hegel, en su *Enciclopedia*, ha tratado como segundo estadio del espíritu subjetivo, entre la antropología y la psicología, tiene muy poco que ver con la *Fenomenología del espíritu* precisamente en los problemas decisivos. Esta obra contiene, antes bien, la entera filosofía de Hegel. Es una de sus tentativas para compendiar su visión del mundo en forma unitaria. Y desde esa perspectiva, la subjetividad de la *Fenomenología* (así como anteriormente la reconciliación) muestra una doble fisonomía. Por un lado, el carácter de realidad de las “figuras de la conciencia” que recorren la *Fenomenología* se ve debilitado desde el comienzo; pero, por otro, precisamente

en ese debilitamiento se muestra una autocrítica –histórico-social– grandiosa, aunque haya permanecido inconsciente. Los fenómenos que aquí trata Hegel, el surgimiento de la sociedad capitalista y burguesa, con su culminación política en el “Terror” de la Revolución Francesa, eran para la Alemania de entonces meramente figuras de la conciencia, y no una realidad histórica concreta y real. O bien era posible contraponer a la realidad alemana su contenido intelectual, como exigencia ética, propia del derecho natural (tal como lo hizo el joven Fichte), con lo cual precisamente el problema fundamental de la época, la concepción de la realidad como algo “producido” por “nosotros”, por el hombre, permanecía irresuelto; o había que intentar la solución en la dirección escogida por Hegel.

El *punctum saltans* en el tratamiento al que Hegel somete esta cuestión, es el establecimiento de la *terrenalidad* de la realidad social. El capítulo sobre la “verdad de la Ilustración”, que conduce al tratamiento de la Revolución Francesa, se cierra con las palabras: “Ambos mundos son reconciliados y el cielo ha descendido sobre la tierra”.⁶¹ Y esta tendencia no se limita, para Hegel, al ámbito ideológico. La categoría decisiva que produce esa terrenalidad es de índole más bien económica (aunque en una versión mitologizada): lo útil. Y esta utilidad muestra ya muy intensamente el doble carácter dialéctico de la mercancía, la unidad de valor de uso y valor de cambio, la apariencia de coseidad junto con el interno carácter relacional en sí. “Esto es un *en sí* subsistente o cosa, y este ser en sí es, al mismo tiempo, solamente momento puro; es, por tanto, absolutamente *para otro*; pero solo es para otro en la medida en que es en sí; estos momentos contrapuestos han retornado a la unidad inseparable del ser para sí”.⁶² A través de esta utilidad, este estadio de la conciencia alcanza lo que les había faltado a los estadios anteriores: la verdad. “Esto que falta se alcanza en la utilidad en tanto que la pura intelección alcanzaba en ello la objetividad positiva; la utilidad es, de este modo, conciencia real satisfecha en sí misma. Esta objetividad constituye ahora su *mundo*; ha devenido la verdad del todo anterior, tanto del mundo ideal como del real”.⁶³ Este mundo, el mundo de la sociedad burguesa, concebido en pensamientos, es el mundo hegeliano de la “enajenación”, de la “alienación”. Se contrapone a la conciencia un mundo objetivo, regido por leyes, que a pesar de su carácter ajeno y de su legalidad propia, o precisamente en estos y a través de estos, es su propio producto:

Pero aquel espíritu cuyo *sí mismo* es lo absolutamente discreto tiene su contenido frente a sí como una realidad igualmente dura, y el mundo tiene aquí la determinación de ser algo exterior, lo negativo de la autoconciencia. Pero este mundo es

esencia espiritual, es en sí la compenetración del ser y la individualidad; este *ser allí* es la *obra* de la autoconciencia, pero asimismo una realidad presente de un modo inmediato, una realidad extraña a ella que tiene *ser propio* y peculiar y en la que la autoconciencia no se reconoce... Dicha realidad exterior adquiere su *ser allí* mediante la *propia* enajenación y renuncia a la esencia de la autoconciencia...⁶⁴

La afinidad terminológica entre estas exposiciones y el neohegelianismo radical es tan ostensible que sería necesario analizarlas en detalle. Y a partir de lo dicho hasta aquí, se infiere que no se trata de una afinidad meramente terminológica, sino que los neohegelianos radicales aquí se han vinculado ciertamente con las facetas subjetivas, idealistas de tales exposiciones de Hegel, con los límites del pensamiento de este. Pero, con todo, pasaron por alto precisamente lo esencial: que Hegel ha concebido las formas de objetividad de la sociedad burguesa en su duplicidad, en su contradicción: como momentos de un proceso en que el hombre (en Hegel, de manera mitológica: el espíritu) arriba en la enajenación a sí mismo, al punto en que las contradicciones de la propia existencia han sido conducidas al extremo y producen por sí mismas la posibilidad objetiva de la transformación, de la superación de las contradicciones.⁶⁵ La enajenación, la abstracción respecto de sí mismo, es, pues, indudablemente una apariencia que se revela como tal cuando el espíritu se alcanza a sí mismo. Pero *en cuanto* apariencia es, al mismo tiempo, una realidad objetiva. Dice Hegel en su sistema posterior, donde intenta concebir de manera lógica el mismo problema: “El ser no ha desaparecido, sino que, en primer lugar, la esencia, en cuanto relación simple consigo misma, es *ser*; en segunda instancia, sin embargo, el ser, según su unilateral determinación de *ser inmediato*, se ha *degradado* a algo negativo, a una *apariencia*. La esencia es, con ello, el ser como *apariencia* en sí misma”.⁶⁶

Es imposible analizar aquí, aunque más no sea a través de un esbozo, las diversas formas bajo las cuales Hegel se enfrenta con este problema (junto a la teoría sobre la esencia, tanto en la *Enciclopedia* como en la *Lógica*, aquí habría que considerar, ante todo, la representación de la sociedad burguesa que aparece en la *Filosofía del Derecho*). Lo que aquí nos interesa puede aclararse a partir de estas pocas indicaciones. En primer lugar, que para Hegel la “enajenación”, las formas “abstractas” de la vida, la abstracción y la alienación mismas, no han sido ni representaciones intelectuales ni una realidad “desdeñable”, sino las formas de existencia del presente inmediatamente dadas en cuanto formas de transición hacia su autosuperación en el proceso histórico. (La *Filosofía del Derecho*

61 *Werke*, II, p. 440 [Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. México: FCE, 1966, p. 343].

62 *Ibíd.*, p. 438 [*Ibíd.*, p. 341].

63 *Ibíd.*, p. 440 [*Ibíd.*, p. 342].

64 *Ibíd.*, p. 365 [*Ibíd.*, p. 287].

65 Sobre esto, cf. *ibíd.*, p. 439.

66 *Enzyklopädie*, § 112.

termina con la transición hacia la historia universal). No pueden ser rebasadas, pues, de manera epistemológica ni a través de una utopía ética, sino que solo pueden alcanzar su disolución a través del asuperación de sí en el sujeto-objeto idéntico de la historia. En segundo lugar, la "enajenación" aparece, por ello, como la inmediatez, y esta como la "enajenación" superada, con lo que Hegel ya ha refutado de antemano la crítica que habría de dirigir Feuerbach a su filosofía. En tercer lugar, con esto ha quedado tanto histórica como metodológicamente relativizada la inmediatez: en cada estadio de la evolución, el resultado del proceso precedente aparece como algo inmediato. Su inmediatez es una apariencia: es solo el hecho de que las categorías mediadoras que el proceso ha recorrido para convertirse en esa —nueva— inmediatez, permanecen ignoradas. Pero, en cuarto lugar, esta apariencia misma es una forma —necesaria y objetiva— del ser, que solo puede ser concebida correctamente cuando ese doble carácter suyo es concebido en sus efectos recíprocos de carácter dialéctico; es decir, cuando son mostradas aquellas categorías mediadoras que la han convertido en apariencia necesaria de la esencia, en forma de manifestación necesaria del ser; cuando la apariencia no es concebida, pues, solo como producto, sino al mismo tiempo como momento del proceso. Y, finalmente, de esta manera se une metodológicamente el modo de consideración histórico con el filosófico, en la medida en que se torna claro que cada uno, considerado separadamente, tiene que estancarse en la inmediatez; en la medida en que se muestra que la verdadera "deducción" filosófica de un concepto, de una categoría, solo puede consistir en su "producción", en la demostración de su génesis histórica y que, por otro lado, la historia consiste precisamente en la transformación ininterrumpida de aquellas formas que el pensamiento precedente —adialéctico, estancado siempre en la inmediatez de su presente— ha considerado como formas eternas, suprahistóricas.

Por cierto: también la filosofía hegeliana desemboca en la inmediatez de su presente. El proceso dialéctico en que, para dicha filosofía, todo se disuelve, finalmente se petrifica y proporciona un objeto metafísico y no dialéctico, y, con ello, se cancela en cuanto proceso. No obstante, en el camino que conduce a este fracaso, se halla establecido el fundamento metodológico para una toma de posición nueva, crítica (práctico-crítica, histórico-crítica) frente al presente, en cuanto momento del proceso histórico; el fundamento para una toma de posición en que queda superada la dualidad de teoría y praxis, en la medida en que, por un lado, el presente es comprendido como algo concreto e inmediato, pero es concebido como resultado del proceso histórico —es decir: genéticamente— a través de la exposición de todas las mediaciones subyacentes a su inmediatez; pero, por otro lado, este mismo proceso de mediación muestra, al mismo tiempo, el presente como mero factor dentro de un proceso que lo trasciende. Pues precisamente esa toma de posición crítica frente a la inmediatez del presente pone

a este en relación con la actividad humana: en los momentos del presente que impulsan más allá de sí mismos, están dadas las líneas directrices y el real ámbito de juego de la actividad práctico-crítica, de la praxis transformadora.

Sin embargo, solo para aquel sujeto cuya toma de posición conduce en dirección a esas tendencias que buscan seguir avanzando, que transforman al presente no solo en un proceso hacia atrás, sino también hacia delante. Y esa toma de posición era inalcanzable para el propio Hegel. Este pudo llegar a la más alta síntesis intelectual de la sociedad burguesa, y a comprender histórica, procesual, dialécticamente la estructura de dicha sociedad.⁶⁷ Y de la estructura antagónica de la sociedad burguesa se deriva el hecho de que Hegel, precisamente a causa de su concepción adecuada de la sociedad burguesa, fuera impulsado —como Ricardo— más allá de ella. Pero, en Hegel, esto no deja de ser puramente lógico, puramente metodológico. Como vive en una sociedad capitalista mucho menos desarrollada que Ricardo y en la que las formas de existencia del ser social están mucho más fuertemente combinadas con vestigios de épocas pasadas; como, por ende, ve a la sociedad burguesa mucho más en devenir que devenida, Hegel puede comportarse más desprejuiciadamente frente a las formas de existencia creadas por esa sociedad. Su método de pensamiento, hallado para conocer ese presente, que, por ende, oculta dentro de sí todas sus contradicciones bajo la forma de problemas metodológicos, es impulsado, a través de esas contradicciones, más allá del presente, más allá de la sociedad burguesa. Pero no puede hacerse concreto —por la misma razón— en cuanto crítica auténtica a la sociedad burguesa. O bien se detiene, con esta crítica, ante el presente (reconciliación), o bien conduce el movimiento de avance dialéctico a un detenimiento formal en las esferas puramente contemplativas de las formas sociales mediadas (espíritu absoluto). Este apartamiento de las tendencias dialécticas de la dialéctica no se muestra únicamente, por cierto, en estos puntos, donde tiene que ser muy concreto y manifiesto, sino que actúa retrospectivamente sobre la disposición y la estructura de todo el método, y hace que toda la dialéctica hegeliana se torne problemática. La continuación de esta evolución, la tentativa para ir más allá de la sociedad burguesa, no puede consistir, pues, en una simple continuación de la dialéctica hegeliana —Lassalle ha fallado metodológicamente al realizar esa tentativa—; pero aun menos en convertir los límites del pensamiento hegeliano en fundamento sistemático (Bruno Bauer),

67 En general, es demasiado poco conocido el hecho de que Hegel, en el plano económico, se ha situado siempre en el nivel teórico más alto que le resultaba históricamente posible. Lamentablemente, estas relaciones se encuentran todavía muy poco estudiadas. Se encuentra buen material para un muy deseable tratamiento especial de esta cuestión en el libro de F. Rosenzweig *Hegel und der Staat* [Hegel y el Estado]. Múnich y Berlín: R. Oldenburg, 1920, I, pp. 131-132, pp. 148ss.; vols. II, pp. 120ss. Con relación a la literatura más antigua, cf. por ejemplo las observaciones realizadas por Rosenkranz a propósito del comentario a la obra Steuart realizado por Hegel en su juventud.

o en desdeñar, a través de una unilateral polémica contra esos límites, todo lo conseguido hasta entonces (Feuerbach); y menos todavía en una tentativa de fusionar mutuamente las dos rígidas contraposiciones, y es esto lo que hizo Hess. El hecho de que ninguno de los neohegelianos radicales poseyera ni remotamente los conocimientos económicos de Hegel, y que aún menos hubiera desarrollado la evolución económica de los años transcurridos desde la formulación hegeliana, indica, a modo de síntoma, cuán poco han comprendido el *punctum saltans* de la dialéctica histórica de Hegel, cuán poco han percibido cuáles problemas eran, en Hegel, fructíferos y susceptibles de desarrollo ulterior.

Hemos designado como síntoma la falta de conocimientos económicos reales, la deficiente comprensión de la posterior evolución de la teoría económica. Esta falta, sin embargo —habría que añadir—, es, sin duda, por un lado síntoma y consecuencia de la errónea formulación de Hess y otros neohegelianos radicales; por otro, la propia formulación errónea se deriva de que estos hegelianos pertenecían a la intelectualidad revolucionaria. Hegel, es decir, el representante ideológico de la propia evolución burguesa, a raíz de este punto de partida, es superior a ellos.⁶⁸ Pues, yendo ideológicamente más allá de la evolución burguesa, los neohegelianos desechan *por principio* la típica ciencia de la clase burguesa, la economía, tan rotundamente como habían rechazado la economía clasista del absolutismo de los terratenientes,⁶⁹ la teología;⁷⁰ y buscan la liberación por el camino de la génesis adialéctica y ahistórica de Feuerbach: a través de la revelación de la esencia “enajenada”, inhumana de esas esferas, de modo que la reacción correcta solo puede ser la comprensión, el hallazgo consciente “del hombre”.⁷¹ En cambio, el conocimiento de los fenómenos económicos ha constituido, para Hegel, un componente integral de su orientación sistemática. Por cierto que la propia posición de Hegel tenía límites insuperables. En primer lugar, en la medida en que también para él —que hace que el conocimiento de la sociedad burguesa culmine en el Estado, e impulsa la filosofía hacia las “puras” regiones del espíritu absoluto— la economía “honra al pensamiento” solo en la medida en que “encuentra las leyes que rigen una masa de contingencias”.⁷² A través de esto, en parte, los elementos económicos solo inconscientemente se convierten en componentes

68 En las diversas exposiciones que ha hecho Hegel sobre la sociedad burguesa, puede estudiarse cómo el filósofo se ha desarrollado cada vez más intensamente en esta dirección. Así, Rosenzweig señala con razón (*op. cit.*, II, p. 120) que la determinación del “estamento” es realizada cada vez más “económicamente” en el curso de su evolución; la entidad estamental es, en la *Filosofía del Derecho*, el producto, y ya no la condición del estamento, a diferencia de lo que ocurría en la juventud de Hegel.

69 *Junkers*, en alemán (n. del trad.).

70 Hess pone a ambas en paralelo en el artículo “Über das Geldwesen”, ed. de Zlocisti, p. 167.

71 *Ibid.*, p. 163.

72 *Rechtsphilosophie* [Filosofía del Derecho], § 189, suplemento.

sistemáticos de su pensamiento, y Hegel no está en condiciones de retener y aplicar la perspectiva histórico-social ya conquistada por él. Pero, en segundo lugar, su posición burguesa le impide descubrir metodológicamente los límites de la propia economía. Junto a observaciones excelentes⁷³ que, en parte, van más allá de la economía por él trabajada, encontramos que Hegel cuenta a Say como a un representante de la ciencia económica de igual mérito que Smith y Ricardo; es decir, no percibe en absoluto la diferencia de nivel entre estos pensadores.⁷⁴

Aquí se inserta la crítica de Marx y Engels. Los innovadores artículos publicados en los *Deutsch-französische Jahrbücher* introducen en el pensamiento un *método de crítica* totalmente nuevo: la crítica como revelación de los fundamentos sociales de un problema, y de los presupuestos sociales para su solución. Solo esta formulación permite llevar la dialéctica más allá del punto muerto en el que se encontraba en la versión hegeliana. Y a pesar de toda la afinidad aparente con sus contemporáneos, aquí se separa ya el camino emprendido por Marx y Engels del que recorrían los neohegelianos radicales y los discípulos socialistas de Feuerbach, los cuales, sin excepción, en lugar de recorrer hasta el final el camino hegeliano, en lugar de sacar al pensamiento acerca de la sociedad y la historia del callejón sin salida en el que se perdió la filosofía hegeliana, se instalaron familiarmente —elogiosa o críticamente— en ese callejón. Es imposible esbozar aquí siquiera los rasgos generales del viraje que asumió el método dialéctico gracias a Marx y Engels. Este contraejemplo pretendía solamente mostrar la necesidad metodológica que de antemano condenó las tentativas de un pensador tan honesto como Hess a un lamentable fracaso. Se dice a menudo que los neohegelianos querían disolver filosóficamente las contradicciones filosóficas del sistema hegeliano y que fracasaron en la realización de esta tarea. Es cierto. Pero hay que añadir aún una demostración que revele cuán profundamente arraigados en la propia filosofía se encontraban los motivos de ese fracaso, en qué medida el viraje introducido por Marx y Engels ha creado una teoría de carácter plenamente nuevo, aunque se halle en profunda relación con la dialéctica hegeliana: *la crítica de la economía política*.

Esta se halla fundada metodológicamente en la teoría hegeliana acerca de la disolución de la inmediatez a través de la revelación de las categorías históricas de mediación, a través de la génesis concreta, histórica. Marx y Engels pueden realizar ese viraje porque consideran la sociedad burguesa desde el punto de vista del proletariado, a partir del cual la unidad dialéctica de la realidad inmediata de las categorías capitalistas surge junto con la disolución de la pe-

73 “Aquí se pone de manifiesto que, a pesar del *exceso de riqueza*, la sociedad burguesa *no es lo bastante rica* —es decir: no posee lo suficiente en cuanto al patrimonio que le es propio— para compensar el exceso de pobreza y el engendramiento del vulgo” (*ibid.*, § 245).

74 *Ibid.*, § 189.

trificación de estas, de la disolución de su carácter de fetiche.⁷⁵ La limitación de la economía burguesa consiste en que esta incorpora todos los fenómenos de la existencia en la cual se basa bajo las formas inmediatamente encontradas; por ende, en su teoría —en la de los grandes representantes de la economía clásica— refleja aquellas contradicciones que actúan realmente detrás de esta inmediatez, en tanto los superficiales economistas vulgares y los tendenciosos apologetas de la sociedad capitalista intentan superar esas contradicciones en el plano teórico. El idealismo de sus críticos proletarios —más o menos conscientes— se funda en que no pueden vislumbrar este doble carácter dialéctico. No solo los “socialistas verdaderos” de Alemania han caído en este idealismo (en todo caso, en ellos se manifiesta este idealismo de la manera más crasa, a raíz de sus formas de pensamiento hegelianas, superficialmente dialécticas), sino también Proudhon, Bray⁷⁶ y los socialistas ingleses que criticaron a Ricardo. Así, por ejemplo destaca Marx, a propósito de Hodgskin, al que designa también como “idealista”.⁷⁷

Hodgskin dice, pues, con otras palabras, que los efectos de una determinada forma social de trabajo son atribuidos a la cosa, a los productos de ese trabajo; la relación misma es representada fantasiosamente bajo la figura de una *cosa*. Hemos visto que esta es una característica específica del trabajo que se basa en la producción mercantil, en el valor de cambio, y que este quid pro quo se muestra en la mercancía, el dinero (hecho que Hodgskin no ve) y en forma aún más potenciada en el capital. Los efectos que las cosas tienen en cuanto factores objetivos del proceso de trabajo, les son asignados, en el capital, como si las cosas los poseyeran en su personificación, en su autonomía respecto del trabajo. Cesarían de tener esos efectos si dejaran de comportarse, frente al trabajo, bajo esta *forma alienada*. El *capitalista*, en cuanto tal, es la mera personificación del capital, es una creación del trabajo dotada de voluntad y personalidad propias, en contraposición con el trabajo. Hodgskin concibe esto como una ilusión meramente subjetiva, detrás de la cual se ocultan el engaño y el interés de las clases explotadoras. No ve que el modo de representación emana de la propia relación real, y que esta no es expresión de aquel, sino a la inversa.⁷⁸

Marx destaca la justificación —relativa, histórica— del punto de vista subjetivista de Hodgskin⁷⁹ frente al fetichismo de la economía, pero señala expresamente que este desconocimiento del factor real en las representaciones fetichistas de la producción capitalista y sus reflejos teóricos está fundada, por un lado, en que Hodgskin considera las formulaciones de la economía (y la realidad subyacente a ellas) tal como las encuentra (por ejemplo, distinción entre capital fijo y circulante);⁸⁰ por otro, conduce a que Hodgskin pase por alto el carácter procesual también en las manifestaciones “simples” de la sociedad capitalista (por ejemplo, en la cuestión del “interés compuesto”, en el que no advierte que la “ganancia simple” se halla, de hecho, tan compuesta como la compuesta; no advierte, pues, que no se trata de una “cosa” en medio del “proceso”, sino de la “coseidad” como una mera forma de manifestación del proceso).⁸¹

El “socialismo verdadero” adopta, en esta cuestión decisiva, el punto de vista de la economía burguesa limitada. Cuando Marx, por ejemplo, destaca, en contra de James Mill: “Él convierte a la unidad de los opuestos en identidad inmediata de estos opuestos”,⁸² continúa su anterior polémica contra la economía del “socialismo verdadero”, en que burlescamente achaca a Grün la concepción necia, propia de la economía vulgar, acerca de la “unidad de producción y consumo”, pues “se ve que, más allá de este desbordante amaneramiento, no surge otra cosa que una apología de las circunstancias vigentes”.⁸³ Y la dura crítica del *Manifiesto Comunista* es solo el consecuente complemento de esa crítica: allí, la estructura económica de la sociedad burguesa era simplemente aceptada en su inmediatez; aquí, en la posición del “socialismo verdadero” frente a los movimientos revolucionarios de la burguesía se pasaba por alto, de manera abstracta y utópica —pero, igualmente, deteniéndose en la inmediatez— el núcleo concretamente revolucionario del proceso evolutivo social. Esas dos concepciones —aparentemente contrapuestas y efectivamente contradictorias— se encuentran metodológicamente interrelacionadas. Son consecuencias necesarias de la concepción básica idealista del “socialismo verdadero”: de la disociación entre

75 He expuesto detalladamente este complejo en mi artículo “La cosificación...” (*op. cit.*, pp. 94ss.).

76 John Francis Bray (1809-1895), compositor de profesión, fue un socialista utópico angloamericano. Fue cofundador y tesorero de la Asociación de Trabajadores de Leeds. Su obra principal, *Labour's Wrongs and Labour's Remedy, or the Age of Might and the Age of Right* (Males y remedio del trabajo, o la edad del poder y la edad del derecho), en que se manifiesta la influencia de Owen, fue publicada en 1839 (n. del trad.).

77 *Theorien über den Mehrwert* [Teorías sobre la plusvalía], III, p. 318.

78 *Ibíd.*, pp. 354-355.

79 *Ibíd.*, pp. 328-329. En general todo el *tono* de su polémica es diverso del adoptado contra los neohegelianos. Esto no se basa en que dicha polémica fue escrita *después* de su toma de conciencia” y no *como camino hacia ella*, sino principalmente en que el panfletista Hodgskin, etc., significan un progreso real frente a Ricardo, es decir, han sido *objetivamente* precursores de Marx, mientras que Hess y camaradas no pueden ser considerados como eslabones de unión entre Hegel y Marx.

80 *Ibíd.*, pp. 318-319.

81 *Ibíd.*, p. 364.

82 *Ibíd.*, p. 99.

83 Cf. su crítica a la historia del socialismo realizada por Grün (*Neue Zeit* XVIII/I [1899-1900], pp. 138-139). Esta concepción se encuentra también en Hess, p. ej. en el artículo “Über die Not in unserer Gesellschaft...”, ed. de Zlocisti, p. 153. Sobre la mencionada dialéctica de las categorías, cf. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, introducción, pp. XX-XXXIV.

teoría y praxis y, consecuentemente, de la consideración teórica e histórica de los fenómenos de la sociedad. El enorme aporte intelectual de Hegel consistió en hacer que teoría e historia fuesen dialécticamente relativas entre sí, en concebir a ambas en términos de una interpenetración dialéctica, recíproca. Pero esto ha quedado aun en él como una tentativa —en última instancia— malograda. No pudo avanzar hasta la unidad auténtica de teoría y praxis, sino que tan solo consiguió, o bien embeber la derivación lógica de las categorías en un rico material histórico, o bien racionalizar la historia hasta convertirla en una sucesión de figuras, alteraciones de estructura, épocas, etc., elevadas al rango de categorías, sublimadas y abstraídas. Solo Marx pudo entender este falso dilema, en la medida en que no dedujo la serie de categorías a partir de su derivación lógica o de su sucesión histórica, sino que reconoció que “su orden es determinado por las relaciones que existen entre ellas en la sociedad burguesa moderna”.⁸⁴ De esta manera, Marx no solo proporcionó a la dialéctica el fundamento real que en vano había buscado Hegel, no solo puso a la dialéctica sobre sus pies, sino que a la vez extrajo la crítica de la economía política —a la que había convertido en fundamento de la dialéctica— de la petrificación fetichista y la abstracta estrechez en la que tenía que caer la economía incluso en sus más grandes exponentes burgueses. La crítica de la economía política ya no es “una” ciencia junto a las demás, no está meramente colocada por encima de las demás como “ciencia fundamental”, sino que abarca toda la historia universal de las “formas de existencia” (de las categorías) de la sociedad humana.⁸⁵

Con esta fundamentación de la dialéctica materialista, el “socialismo verdadero” ha perdido toda razón de ser, incluso de orden subjetivo.⁸⁶ Y Hess, como pensador y revolucionario honesto, ha admitido esto después de duras luchas internas. Mehrig cita una carta de Hess de 1846,⁸⁷ en que admite incondicionalmente esto. Pero no estaba en condiciones de apropiarse verdaderamente del nuevo punto de vista. Su artículo publicado en 1847 en la *Deutsche Brüsseler Zeitung* [Revista alemana de Bruselas] se aproxima mucho a Marx en lo terminológico, se esfuerza sin duda también en aplicar el pensamiento marxiano. Pero ya el propio tema, *Die Folgen der Revolution des Proletariats*

84 *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. XLIV. La deducción de la conciencia a partir del ser social, y no a la inversa, que el “socialismo verdadero” no podía encontrar, pero tampoco buscar seriamente, se deriva de la concepción —dialéctica— de las categorías como “formas del ser, determinaciones de la existencia” (ibíd., p. XLIII) [Contribución a la crítica de la economía política. 4ª edición. Trad. de Carlos Martínez y Floreal Mazía. Buenos Aires: Estudio: 1975, p. 221].

85 Esto puede verse claramente en la división que Marx proporciona en la introducción; ibíd., pp. XLV–XLVI.

86 Marx reconoce esto en cuanto a los inicios de Hess. Cf. la crítica sobre Grün, *op. cit.*, p. 10.

87 *Lit.-Nachlaß*, II, p. 371.

[Las consecuencias de la revolución del proletariado], muestra que Hess, incluso en la época de su mayor aproximación a Marx, aún seguía siendo el viejo idealista y el utopista ético. Y en su obra editada inmediatamente después de la revolución del '48 —*Jugement Dernier du Vieux Monde Social* [Juicio final del viejo mundo social]— retoma el viejo punto de vista. Dice allí, sobre Marx y Engels:

Ellos entienden de la mejor forma el arte de seccionar el cuerpo de nuestra sociedad, de desarrollar la economía de esta y exponer su enfermedad. Pero son demasiado materialistas como para poseer el impulso que electriza, que estimula al pueblo. Una vez que superaron la filosofía idealista, se arrojaron en los brazos de la economía materialista. Han cambiado el punto de vista nebuloso de la filosofía alemana por el punto de vista estrecho y mezquino de la economía inglesa.⁸⁸

Pero ya no era posible un auténtico retorno al viejo punto de vista. El modo de consideración económico siguió siendo, desde entonces, decisivo para la teoría de Hess, solo que, en su pensamiento, que, por lo demás, continuó siendo idealista, actuó metodológicamente como un cuerpo extraño. Así, el folleto antes citado contiene varias aproximaciones al materialismo histórico, solo que Hess permaneció continuamente estancado a mitad de camino (a menudo, luego de haber recorrido las tres cuartas partes de este) para conectarse con su viejo idealismo moral y sustentarlo gracias a teorías mitológicas fantasiosas, cósmicas o raciales. Así, por ejemplo, escribe, en el folleto ya citado: “El trabajo ha sido organizado siempre para el progreso, el progreso siempre ha aumentado y perfeccionado las fuerzas productivas, las grandes revoluciones siempre han estallado con ese fin: colocar el modo de producción a la altura de las fuerzas de producción, organizar el trabajo para el progreso”. O formula —en contra de Saint-Simon— la economía de la sociedad socialista venidera de este modo: “de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades”.⁸⁹ Sin embargo, toda la exposición sigue siendo ideológica: la vieja y rígida contraposición entre necesidad y libertad, entre el mundo inmediatamente aceptado y la exigencia ética aceptada con idéntica inmediatez (y la condena moral del ser) permanece intacta; a lo sumo se reparte de una manera —aparentemente— menos rígida entre el pasado y el presente. Así, por ejemplo, Hess dice, una vez que ha admitido, en lo que respecta al pasado, la necesidad objetiva del antagonismo entre clases: “Hoy, por cierto, los hombres ilustrados tienen razón cuando atribuyen la persistencia de este antagonismo

88 F. Melly, Ginebra, 1851. Algunos pasajes fueron publicados en los *Dokumente des Sozialismus* [Documentos del socialismo] de Bernstein, I, p. 540.

89 *Op. cit.*, p. 545, p. 547 y 549.

a la mala voluntad de un puñado de privilegiados". Difícilmente pueda formularse de manera más ideológica el viraje que, supuestamente, debería producirse en una situación revolucionaria.

En vista de que Hess no estaba en condiciones de mantener su antiguo punto de vista, o de entender y aplicar adecuadamente el nuevo, su actividad literaria, después de su "conversión" a Marx, es una desesperada oscilación en medio de construcciones intelectuales puramente vacías y abstractas, en medio de concepciones fantasiosas sobre una filosofía de la naturaleza, una fundamentación del sionismo⁹⁰ a partir de una filosofía de la historia y una teoría racial, etc. Como revolucionario honesto, ha participado en el movimiento obrero lassalleano, y se ha mantenido hasta el final entre las filas del proletariado combatiente. Pero, como teórico, se desmoronó al contacto con la dialéctica materialista. Lo inusual de ese destino, esta separación casi sin transición alguna entre teoría y praxis, la continuación anónima de las cuestiones teóricas erróneas, una vez que fueron abandonadas por el propio Hess —al menos, de manera inconsciente—, la posibilidad de que un revolucionario de índole típicamente filosófica actúe, en los momentos decisivos, con total independencia de sus teorías: todo esto puede explicarse solo por la falta de desarrollo de las contraposiciones entre las clases en la Alemania de entonces. Más tarde, cada vez que aparecen pensamientos similares, estos conducen, con una cierta fatalidad, desde el campo del proletariado al de la burguesía. El caso Hess, tanto su absoluto fracaso en lo sustancial, a pesar de su talento, a pesar de realizar abordajes correctos en cuanto a problemas individuales, así como su fidelidad personal a la causa de la revolución, es uno de los ejemplos más interesantes que puedan iluminar el estado intelectual de Alemania en el período en que nace la teoría de la revolución proletaria. Hess, con sus defectos y virtudes, mantendrá su lugar, en la historia del movimiento obrero, como el más típico exponente de esa transición, y no como eslabón teórico entre Hegel y Marx.

90 Sobre la evolución de Hess, cf. la biografía de Zlocisti. Esta biografía es laboriosa pero carente de principios, confusa y partidaria de Hess.

Reseñas

1928